

نظرة عن القطاع الثقافي خلال العقدين الأخيرين

إعداد وزارة الثقافة والمحافظة على التراث

مقدمة

على هذا الأساس، اتجهت الجهود منذ التحول إلى الارتقاء بالقطاع الثقافي من خلال الإصلاحات الهيكلية وتطوير التشريعات وبعث المؤسسات المرجعية فضلا عن توفير الأرضية الملائمة للإبداع والابتكار والتجديد وإقرار عدة حوافز وتشجيعات فتحت أفقا واسعة أمام المثقفين ومكتسبهم من فرص التألق والإشعاع.

ومن هذا المنطلق، تجاوزت الثقافة حدودها التقليدية لتصبح قطاعا حيويا يحتل مكانة استراتيجية في المجتمع وفي سياسة الدولة ضمن مقاربة تدمج العمل الثقافي في المنظومة التنموية الشاملة

أولت تونس منذ تحول السابع من نوفمبر 1987 أهمية بالغة للثقافة واعتبرتها سندا للتغيير ومقوما رئيسيا لتثبيت الهوية وعاملا أساسيا من عوامل التنمية المتوازنة والاندماج بثقة وتبصر في منظومة العولمة.

وينبع هذا الاختيار من الوعي بأهمية دور تونس غير تاريخها العريق في إغناء الثقافة الإنسانية وإسهامها في إشاعة القيم والمبادئ الكونية وإعلانها، ترسيخا للحوار والتسامح وتعزيزا للتعاون والتضامن بين الشعوب.

فضاء دار الكتب الوطنية





وقد تعاضد مجهود الدولة المثماني في هذا المجال مع تسارع وتيرة مجهودات الخواص من المستثمرين، وذلك بفضل الحوافز والتشجيعات والتسهيلات التي تقدمها الدولة المبدعة الموحدة للاستثمار والتي أدرجت القطاع الثقافي ضمن القطاعات ذات الأولوية في الاستفادة من مشاركة رأس المال الخاص، وقد مكّن انخراط المستثمرين الخواص في القطاع الثقافي من تعبئة موارد إضافية هامة لهذا القطاع.

القطاعات الثقافية:

قطاع الكتاب والنشر:

تعود الانتعاشة التي يشهدها قطاع نشر الكتاب في تونس إلى عدة عوامل لعل أهمها القرار الرئاسي القاضي برفع الرقابة الإدارية على كافة المصنفات المنشورة منذ نوفمبر 2007.

ومن أبرز العوامل الأخرى إلغاء التراخيص بالنسبة إلى إحداث دور النشر وتعويضها بكمكسات شروط وحفز الناشرين الخواص من خلال صيغ دعم متعدد الأوجه

واستند التعامل الجديد مع رجال الفكر والفن إلى اختيارات مبدئية قوامها اعتبارهم سنداً للتغيير وأهلاً بالإحاطة والحماية والتكريم. وقد تمثل ذلك خاصة في جملة من الإجراءات والحوافز والتشجيعات شملت عديد الجوانب مثل إرساء ضمان حرية الإبداع في كامل مجالات الفن، وتمكين أهل الثقافة والفن من التغطية الاجتماعية وما توفره من ضمانات وإقرار مساعدات مالية شهرية لعدد كبير من الفنانين ولعائلاتهم بما يتماشى ومثولة الفنان ويحفظ كرامته ويقيه من مظاهر الاحتياج والخصاصة.

كما أنّ إجراءات الدعم للمشاريع والأعمال الفنية على مستويات الإنتاج والترويج والتوزيع مكّنت من الإحاطة بقطاع لا يخضع في كثير من الحالات إلى قانون السوق، وتوفير الظروف للفنان التونسي للإبداع والإنتاج الفني دون هاجس التكلفة والتسويق.

ومن مظاهر الإحاطة بأهل الفن والإبداع إصدار قانون حماية الملكية الأدبية والفنية سنة 2004 وبمقتضى المؤسسة التونسية لحماية حقوق المؤلفين، تنوّل الدفاع عن الحقوق المادية والمعنوية للمخترعين بها وذلك إستناداً إلى جملة من القوانين والصوص التشريعية المستحدثة والمتعلقة بالملكية الأدبية والفكرية.

ولمزيد حفز المبدعين تمّ منذ سنة 2007 إحداث رخصة مبدع تمكن المبدعين والمثقفين العاملين في القطاع العمومي والمستجيبين لأعمال فنية في مختلف المجالات، وهي رخصة خالصة الأجر وقابلة للتجديد بهدف التفرغ لنشاطهم الإبداعي.

تطور ميزانية وزارة الثقافة والمحافظة على التراث :

تطوّرت ميزانية الوزارة بنسق تصاعدي إذ تضاعفت ميزانية القطاع أكثر من سبع مرّات (من 17.429 مليون دينار سنة 1987 إلى 495,133 مليون دينار سنة 2008) في انتظار أن تصل سنة 2009 إلى 1,25 بالمائة من الميزانية العامة للدولة.



روقة قاعة المراجعة بدار الكتب الوطنية

قطاع المطالعة العمومية :

تمثل المكتبات العمومية إحدى القنوات الرئيسية للترغيب على المطالعة في نطاق واسع وقد تزايد عدد هذه المكتبات وتحسنت أوضاعها ونما رصيدها من الكتب، وتعرّز دورها من خلال ربطها بشبكة الأنترنت.

شبكة المكتبات العمومية :

السنة	1987	2008	نسبة التطور
عدد المكتبات	247	378	%53.04

قطاع المسرح :

كان من نتائج إجراءات الدعم التي اتخذتها الدولة قاعدة لتشجيع الإنتاج والترويج للأعمال المسرحية أن سجل القطاع

استفادت بفضلها دور النشر التونسية من امتيازات مادية عديدة أهمها تحمّل الدولة لثلاثة أرباع كلفة الورق المستعمل في طباعة الكتاب، فضلا عن عديد التسهيلات الجبائية والإجرائية التي تتيحها المجلّة الموحدة للاستثمار لفائدة قطاع نشر الكتاب.

ومن الأوجه الأخرى لدعم الدولة للتأشيرين تكفّلها باقتناء أعداد هامة من إصداراتهم لتوزيعها على شبكة المكتبات العمومية.

إنتاج الكتاب الثقافي :

السنة	عدد العناوين	النسبة المئوية للتطور
1988	389 عنوانا	%285.60
2006	1500 عنوانا	

الافتقادات التشجيعية :

السنة	الميزانية المرسودة بالدينار	عدد العناوين المكتتاة بالتطور	النسبة المئوية للتطور
1988	183.000.000	806 عنوانا	%224.78
2006	1,078,667,000	992 عنوانا	

دعم ورق الكتاب الثقافي :

السنة	الميزانية المرسودة بالدينار	عدد العناوين المدعومة	النسبة المئوية للتطور
1988	113,530,399	91 عنوانا	%937.36
2006	746,559,000	944 عنوانا	

تطور عدد دور النشر التونسية :

السنة	عدد دور النشر	النسبة المئوية للتطور
1988	40 مؤسسة	%212.5
2006	125 مؤسسة	



فنون المسرح والسرك

المعنوي والمادي. فحرية التعبير، وبروز مواهب عديدة من ممثلين وفنيين ومخرجين، والدعم المادي المتواصل للقطاع، عوامل دفعته إلى تجويد أدائه، وتقديم أعمال سينمائية نالت الإعجاب في الداخل والخارج.

ونظراً إلى تطوّر الإنتاج السينمائي وارتباطه أكثر فأكثر بالإمكانيات المادية والمالية وارتفاع تكلفة إنتاج الأشربة وتسويقها وتوزيعها، فإن الدولة وفرت الدعم المادي والتمويل المختلفة للمساعدة على الإنتاج والتوزيع وتأهيل الفاعل.

وقد بلغ عدد مشاريع الأفلام الطويلة والقصيرة التي تمّ دعمها سنة 2007، 43 شريطاً من ضمنها 21 فيلماً طويلاً و22 فيلماً قصيراً باعتمادات تناهز 5 ملايين دينار.

نشأة فرق عديدة وشركات إنتاج جديدة خاصة ومختصة في الإنتاج والتوزيع المسرحي تنشط على مدار السنة وتنشط التظاهرات والمهرجانات والمناسبات الثقافية وتعرض إنتاجاتها وتعرف بخصوصيات المسرح التونسي. وتنوع هذه الفرق والهياكل بين القطاع العمومي وتشرف عليه مؤسسات ومنشآت عمومية مثل المسرح الوطني ومراكز الفنون الركحية والدramية والمركز الوطني لفن العرائس ودار المسرحي. وهي مؤسسات ساعدت على تطوير الحركة المسرحية التونسية تصوراً وممارسة وإنتاجاً، وساهمت في ترسيخ الإبداع المسرحي وتشجيعه، إضافة إلى الدور المتنامي للقطاع الخاص.

وما أتفق اهتمام الدولة بقطاع المسرح التونسي يتزايد خلال العقدين الأخيرين، إذ اتخذت جملة من الإجراءات للنهوض بالمسرح والإحاطة برجاله ولعل آخر هذه الاهتمامات تنظيم الاستشارة الوطنية حول المسرح التي أذن سيادة الرئيس زين العابدين بن علي بتنفيذها سنة 2008 وقد أقيمت عديد الندوات والملتقيات بهدف إيجاد المقترحات والحلول الكفيلة بتطوير هذا القطاع.

تطوّر القطاع

السنة	1987	2007
الميزانية المرسودة	202.000	2.800.000
الدعم على الإنتاج	إحتراف 162.000 د هواية 40.000	890.000 د 122.700 د
الدعم على الترويج	إحتراف 162.000 هواية 20.000	1.400.000 د 459.800 د
تطوّر عدد الهياكل المسرحية الخاصة	06	146
تطوّر عدد الجمعيات صنف الهواة	80	196
تطوّر عدد الإنتاجات المسرحية	66	183

قطاع السينما :

عرفت السينما التونسية متراجاً حقيقياً بفضل الإجراءات الجديدة والمتعددة المتمثلة في الدعم



تجهيز قاعات السينما

سنة 2007 بقرار من سيادة الرئيس إلّا دليل على الرغبة في النهوض بالموسيقى التونسية وتجسيم المكانة المرموقة لأهل هذا الفن .

وبعد إحداث مركز الموسيقى العربية والمتوسطية (النجمة الزهراء) من مفاخر العهد الجديد، إذ أصبحت هذه المؤسسة المرجعية الهامة تفتلح بمهام عديدة من أهمها جمع التراث الموسيقي التقليدي والشعبي وتصنيفه والتعريف به والقيام بالبحوث والدراسات الميدانية للكشف عن ثراء المخزون الموسيقي والغنائي التونسي بمختلف أشكاله .

قطاع الفنون التشكيلية :

لقيت الفنون التشكيلية تطورًا بارزًا نتيجة المناخ الثقافي الذي شهد حيوية وانتعاشا مطردين نظرا لتوفر عدة عوامل جديدة ومشجعة أقدمت عليها الدولة لضمان نقلة نوعية للحركة التشكيلية وللنشاط الفني الذي مرعان ما اكتسب حراكا وتنوعا ملحوظين . وأولى الإصلاحات ما تعلق بالنصوص التشريعية المنظمة للقطاع من خلال إقرار جملة من الجوائز

وتتنزل هذه المساعدات في إطار حرص الدولة على مساندة المجهود الذي يبذله السينمائيون لمزيد النهوض بالسينما التونسية، ويتجلى ذلك في سنّ جملة من إجراءات الإحاطة، مثل إعفاء الأفلام التونسية من الأداءات على مستوى التجهيزات أو التوزيع .

قطاع الموسيقى :

تخصّص الدّولة سنويا ما يناهز 400.000 دينار لدعم إنتاج المصنّفات الموسيقية الجديدة وقد أسهم هذا الدّعم في تطوير الإنتاج الموسيقي الوطني كمّا ونوعا . كما تشجّع الوزارة على ترويج الإنتاج الموسيقي الوطني داخليا وخارجيا من خلال دعم حضور الموسيقى التونسية في سائر التظاهرات الثقافية ومضاعفة الاعتمادات المخصصة لاقتناء العروض التونسية التي تجاوز معدّلها ألفي عرض سنويا توزّع في كل جهات الجمهورية مما ساهم في تنشيط الحياة الفنية وفي تكثيف أنشطة الموسيقيين التونسيين ونشر أعمالهم على نطاق واسع . وتنظيم الاستشارة الوطنية حول الموسيقى



مركز الموسيقى العربية والمتوسطية «النجمة الزهراء»

لهذا الغرض، إذ وقّرت عائدات هامة للفنانين ساعدت إلى حد كبير على اندماجهم في سوق الفن التشكيلي ودخولهم مجال الحرّية.

ومن نتائج هذه الإجراءات أيضا ما عرفه القطاع من فضاءات وأروقة وقاعات للعرض، أحدثت تقاليد جديدة أثرت المشهد الثقافي بما وقّرت من فرص للإطلاع على مختلف التيارات والمدارس والأشكال الفنية.

التطوّرات في قطاع الفنون التشكيلية

السنة	الزيّات المرسودة بالليّار	عدد الأعمال المكتّاة	الأروقة	عدد الفنانين
1993	265.000	235	35	135
2008	900.000	287	78	443

العمل الثقافي :

شهد العمل الثقافي نقلة هامة على مستوى السياسة العامة وعلى مستوى التطور الكمي، وتم الانتقال من مفهوم نشر الثقافة إلى مفهوم ديمقراطية الثقافة التي لم تعد تعني فقط حق المواطن أو فئة اجتماعية أو جهة في استهلاك منتج ثقافي معين بل أصبحت تعني بالإضافة إلى ذلك إتاحة الفرصة للمواطن لتحمل نصيبه من المسؤولية في الحفاظ على المخزون الحضاري وتنميته وإغنائه.

واقضى هذا الاختيار إدخال تعديلات هامة سواء في مستوى الهياكل أو أساليب التدخل وطرق برمجة الأنشطة الثقافية ودعمها وتمويلها.



تطوّز الاعتمادات السنوية في جملة من القطاعات الثقافية المبرمجة للمخطط الحادي عشر (بمصاب الآاف دينار)

والمنح المشجعة على تعاطي الفن التشكيلي، مثل المجائزة السنوية للفنون التشكيلية (أمر عدد 1703 لسنة 1994). وقد شملت هذه النصوص مختلف اللجان التي أحدثت منذ سنة 1989 قصد تنظيم شرايات الدولة إضافة إلى القرارات وكرامات الشروط التي تم اعتمادها والمصادقة عليها لإحداث رواق خاص



لعرض أعمال فنية تشكيلية أو لإحداث ورشة خاصة للفنون التشكيلية.

وترتّب عن هذه الإجراءات تطور عدد الأعمال الفنية المكتّاة من طرف الدولة وبالتالي تطور المبالغ المرسودة

في الميزات المتعلقة بالتجهيز والتهيئة وأيضا العمل على ربط مؤسسات العمل الثقافي بشبكة الأنترنت.

وفي إطار تجسيم البعد الديمقراطي للعمل الثقافي اتجه الاهتمام إلى معاضدة مجهود المجتمع المدني وتنمية التعامل بين وزارة الثقافة والمحافظة على التراث والجمعيات الثقافية من خلال اتفاقيات شراكة ترمم بين دور الثقافة والجمعيات والهياكل المحلية المختلفة.

ولمزيد توسيع دائرة استقطاب دور الثقافة للفئات التلمذية والطالبية خاصة والرفع من درجة إسهام هذه الشريحة في إثراء أنشطة دور الثقافة وضبط كيفية الاستغلال الأنجع لهذه الفضاءات، تم وضع اتفاقيات شراكة بين دور الثقافة وبين المؤسسات التربوية والجامعية.

التراث :

إن الربط الوجيه بين الثقافة والتراث في تسمية الوزارة ينبع من كون التراث في مشروع التغيير يتجاوز مجرد حفظ مخزوننا الثقافي وصيانتة إلى مفهوم واسع النطاق يحسم التعبير المتجدد عن الذات والشعور بالانتماء إلى هوية وطنية تتميز بعراقة وثراء بعدها الحضاري، ومن ثم فإن التراث بمختلف أشكاله المادي واللامادي

فقد ضببط خطة كفيلة بتفعيل دور الثقافة وضمان إشعاعها واستقطابها للنشأة وصقل مواهبهم وتنمية الحس الجمالي لديهم وتغذية الساحة الثقافية بالطاقات الجديدة.

ولقد عرفت مختلف الأنشطة بدور الثقافة انطلاقة حقيقية بفضل ما توفر من إمكانيات مالية محترمة، كما آلت المعالجة المستمرة والدورية لأوضاع دور الثقافة إلى إعطاء هذه المؤسسات المكانة التي تستحق، فأصبحت تعيش زخما هائلا من الأنشطة الثقافية على مدار السنة تعد برهانا ساطعا على الملامسة الحقيقية لأهداف الخطة في جل بنودها. كما أضحت المحامل الدعائية والإشهارية لهذه الأنشطة والتظاهرات ذات جودة وحرفية غير مسبوقة ترجع أساسا إلى ما توفر من تجهيزات متطورة.

كما تعد سنة 2007 سنة التحول النوعي لعمل دور الثقافة باعتبار مرور هذه المؤسسات من خطة تأهيل إلى خطة تطوير المضامين التي أذن سيادة رئيس الجمهورية في تنفيذها في الذكرى العشرين للتحول المبارك بعد الإعلان عن عديد المكتسبات الجديدة لفائدة القطاع والمتعلقة أساسا بتنمية الموارد البشرية (انتداب 500 من إطارات التسيير والتشغيل والتقنيين والعلماء) والرفع



مجمم اقراضى لمعبء الماء بزغوان

كما أحدثت بموجب القانون عدد 88 بتاريخ 25 فيفري 1988 والمتنقح بالقانون عدد 16 المؤرخ في 3 مارس 1997 وكالة إحياء التراث والتنمية الثقافية التي أوكلت إليها مهام مختلفة تمثلت أساسا في إحياء التراث الأثري والتاريخي والتعريف به وتنمية الإيداع الفكري والأدبي والفني، وعلى هذا الأساس ساهمت الوكالة في تهيئة المواقع الأثرية وبعث المتاحف وسعت إلى توطيد العلاقات مع البلدان الأجنبية في إطار التبادل الثقافي، كما اهتمت من ناحية أخرى بتنفيذ الخطط الوطنية ذات الصلة بالسياحة الثقافية والبيئية، وهي الخطة التي أقرها سيادة رئيس الجمهورية خلال المجلس الوزاري المنعقد بتاريخ 16 ماي 1999، والتي اشتملت على محاور متعددة تمثلت خاصة في إحداث خارطة السياحة الثقافية والبيئية بعد جرد مكوناتها في كامل تراب الجمهورية ووضعها على دعة القطاعين العام والخاص، إضافة إلى تهيئة مرافق الاستقبال والمسالك وتجميل المحيط البيئي للمواقع، فضلا على تشجيع الاستثمار الخاص في بعث فضاءات تنشيط ورفاق وخدمات تعزز تطور المعالم.

لقد ساهمت جهود المعهد الوطني للتراث ووكالة إحياء التراث والتنمية الثقافية من خلال عمليات

(معالم ومواقع أثرية، تقاليد وفنون شعبية...) يعدّ عنصرًا أساسيًا في استراتيجية التنمية ومرجعًا لصياغة مستقبل المجتمع، لذلك تسعى سلطة الإشراف إلى المحافظة على التراث الطبيعي والثقافي وإعادة إحيائه، وقد شكّل المعهد الوطني للتراث العمود الفقري لعملية إجلاء المكونات الأثرية المتعددة والمتراكمة. بمقتضى الأمر عدد 1609 لسنة 1993 المؤرخ في 26 جويلية 1993 أصبح المعهد الوطني للتراث مؤسسة عمومية ذات صبغة إدارية تتمتع بالشخصية المدنية وبالاستقلال المالي وتخضع لإشراف وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، ويوصفه مؤسسة علمية يقوم المعهد بإحصاء التراث الثقافي والتاريخي والحضاري والفني وصيانه وإبرازه. وضمن استراتيجية متكاملة للنهوض بالمووروث الحضاري التونسي أقرّ المعهد الوطني للتراث «الخطة الوطنية لإحياء التراث الثقافي» وقد شغعت هذه الأخيرة بصدور «مجلة حماية التراث» بمقتضى القانون عدد 35 لسنة 1994 المؤرخ في 24 فيفري 1994، وهي وثيقة أساسية من شأنها أن تثبت القوانين التي تحمي التراث وتصوره وتحافظ عليه وتشجّع على إحيائه وتدخله في منظومة النمو الاقتصادي.

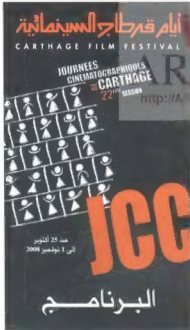


المتحف الأثري بآوتيث

أيام قرطاج السينمائية :

أيام قرطاج السينمائية، هي أول مهرجان في العالم يخصص مسابقته الرسمية للسينما العربية والإفريقية جنوبي الصحراء الخارجة لتوها من مخاض البدايات وهي أيضا التظاهرة الأولى التي احتضنت مبدعي «السينما العربية الجديدة». وقد اختارت لنفسها رسالة أساسها النهوض بالسينما العربية والإفريقية الجديدة. وقد كانت تونس صاحبة المبادرة في تنظيم اللقاءات والندوات حول الإصلاحات الضرورية لإنتاج وتوزيع الأفلام وتطوير الأسواق السينمائية والتلفزية، وعديد المواضيع الحيوية الأخرى، ذات العلاقة العضوية بتطوير السينما في جميع البلدان العربية والإفريقية.

كل هذا جعل من هذه التظاهرة المحدثة سنة 1966 علامة بارزة في تاريخ السينما الإفريقية والعربية وعاملا



مطوية أيام قرطاج السينمائية لسنة 2008

التحسين والتأهيل في البنية التحتية للمتاحف والمواقع الأثرية التي تزخر بها بلادنا على جعل تونس محطة إشعاع ثقافي عالمي. ويتجلى ذلك في استقطاب عدد هام من السياح والزوار، وبالتالي توفير دخل إضافي للخزينة الوطنية باعتبار دور مصادر الاستثمار في دعم موازنة الإنفاق في المجال الثقافي.

التظاهرات الكبرى :

لقد مكّنت السمعة الطيبة التي تحظى بها تونس والمكانة العالية التي تميز الثقافة في مشروع التغيير من اعتراف المجتمع الدولي بدور تونس في نشر القيم النبيلة إذ تم سنة 1997 إقرار تونس عاصمة ثقافية، وأقيمت بهذه المناسبة التاريخية تظاهرات ثقافية متميزة غطت كامل تراب الجمهورية، وجعلت تونس سنة 2006 سنة الاحتفال بالمائوية السادسة للعلامة عبد الرحمان ابن خلدون، وسنة 2008 سنة وطنية للترجمة، وستكون القيروان سنة 2009 عاصمة للثقافة الإسلامية.

المهرجانات :

تعتبر المهرجانات الوطنية والدولية ظاهرة إيجابية تميز الحياة الثقافية التونسية، ولذلك تقرر وضع برنامج لإعادة تأهيلها وتدعيمها وإثراء مضامينها بوصفها مجالا لترفيه ورافدا هاما من روافد العمل الثقافي.

وأصبحت المهرجانات تقليدا راسخا في العمل الثقافي في تونس. فهي التظاهرات الأكثر انتشارا في البلاد والأوسع إشعاعا على مختلف الأصناف والفئات الاجتماعية. وقد قارب عددها 400 مهرجان. وقد عملت الوزارة على دعم هذه التظاهرات وتأطيرها بتأهيل أساليب البرمجة والتصرف وتعهد الهيئات المشرفة عليها بالمتابعة والتكوين للرفع من أدائها وضمان أوفر الحظوظ لنجاح النشاط المبرمج على مدار السنة.

إلى جانب هذه التظاهرات التاريخية والمهرجانات هناك تظاهرات أخرى قارة وهي :



ملف أيام قرطاج المسرحية لسنة 2007

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث
**مهرجان
الموسيقى التونسية**
الاحتفاء بمرجعية التراث والفنون الشعبية



الجيوة 13

من 28 إلى 31 مارس 2007

www.festivalmusiquetunisienne.net/31

من عوامل تطورها وإشعاعها. ويعد مرور أربعة عقود على انتظامها فقد تم تحقيق جزء من الأهداف الأساسية لهذه التظاهرة، التي غدت قاطرة تجر عددا هاما من مهرجانات الشمال والجنوب، ذات الاهتمام المباشر بالسينما الإفريقية والعربية.

كما تألفت السينما التونسية من خلال هذه التظاهرة حيث فازت تونس بأكثر من 20 جائزة (بين ثانيت ذهبي وفضي وبرنزي) إلى جانب العديد من الجوائز الأخرى (جائزة التمثيل - جائزة لجنة التحكيم...) بالإضافة إلى حضورها وإشعاعها في العديد من التظاهرات السينمائية الدولية.

أيام قرطاج المسرحية :

تعتبر أيام قرطاج المسرحية من أهم وأعرق التظاهرات المسرحية والعربية والإفريقية وقد شهدت هذه التظاهرة «أيام قرطاج المسرحية» منذ انبعاثها سنة 1983 ارتقاء تدريجيا منتظما، بوأها مكانة مشعة عربيا وإفريقيا وعالميا، فهي فضاء للتقارب والحوار الحر والتزييه. وهي مناسبة للتلاقح الثقافي الخصب، والعمل الإبداعي المشترك.

مهرجان الأغنية التونسية :

مثل هذا المهرجان المحدث سنة 1987 فضاء هاما للارتقاء بالأغنية التونسية وتأصيلها وترويجها، وقد أصبح تظاهرة ثقافية ستوية تستقطب اهتمام الموسيقيين التونسيين بمختلف فئاتهم من مطربين، شعراء، ملحنين، عازفين، يتنافسون في تقديم إنتاجاتهم للجمهور التونسي وهو ما يساعد على النهوض بقطاع الموسيقى الحيوي ويفتح الأفاق أمام المبدعين.

معرض تونس الدولي للكتاب :

تحتضن بلادنا سنويا معرض تونس الدولي للكتاب إيمانا منها بالأهمية والأولوية التي يكتسبها الكتاب باعتباره الأداة الأساسية في بناء التفكير والوعي، رغم تعدد وسائل التثقيف الرقمية واختلافها. وتمثل هذه التظاهرة إحدى العلامات

المضيئة للمشهد الثقافي التونسي وهي من أهم المواعيد الثقافية على الصعيد الوطني إذ تشكل كل دورة من دورات المعرض مناسبة لعديد المعاليمات الفكرية والأدبية يلتقي خلالها المبدعون والجمهور للحوار حول شتى المواضيع التي تندرج ضمن اهتماماتهم ومشاكلهم المتعلقة بالكتاب خاصة، والثقافة على وجه العموم.

المؤسسات المرجعية :

تعتبر المؤسسات المرجعية القاطنة التي تقود المسيرة الثقافية في شموليتها، فهي بحكم وظائفها القطاعية، فضاءات تتبلور في صلبها الأفكار وتتجزء المشاريع وتوضع المخططات المستقبلية في إطار منظومة متكاملة.

وقد تمّ منذ تحوّل السابع من نوفمبر 1987 بعث العديد من المؤسسات المرجعية في جميع القطاعات.

وفي هذا الإطار تم إنشاء مؤسسة موسيقية لجمع التراث الغنائي التونسي صنيته وتروجه وتثقيف أصوله. وبمقتضى هذا المشروع، ساهم في الترويج للموسيقى العربية والمتوسطية وهو مجمع للموسيقى الشعبية. الاختصاصات يبنى بالموسيقى بإعداد البرامج الموسيقية ويهتم بالتراث والإبداع الموسيقي المعاصر لتونس والوطن العربي وبلدان البحر الأبيض المتوسط. وتمت إعادة هيكلة المركز الثقافي الدولي بالمعالمات ليصبح نقطة التقاء بين الثقافات والحضارات الإنسانية. وتخصص مركز الخريف الوطني لإحياء التراث الفني والمعماري. وتطوّر وظائف ومهام المعهد الوطني للتراث، وتأسست الوكالة الوطنية لإحياء التراث والتنمية

الهوية الثقافية بين الثبات والتغير

توفيق سر عامر

ذلك فما هي المتغيرات الطارئة على الهوية وما هي حدودها وأبعادها ؟

إن كل موجود هو ثابت في الآن وإن تغير في الزمان وبناء عليه لا مندوحة من التسليم بوجود صفات ثابتة في الهوية لا يمكن في صورة غيابها أن يتحقق وجودها على كل طبيعة تلك الصفات صفة ثابتة لكل هوية وهي التمسك بتميزها والتضال من أجل الحفاظ على أصلها، فالحدود على الأصالة والتميز هو عنصر ثابت وأساسي في الهوية (2).

والسر في ذلك كما رأينا أن الانسان مجبول على الحنين المستمر إلى الأصل والبدائيات. إنها قضية وجودية بالنسبة إلى أي إنسان وأي مجتمع بشري ومنشؤها الخوف من الإحساس بالضياع في هذا الكون والحرص الدائم على إرادة إثبات الذات والمحافظة عليها ولا يكون إثبات الذات فقط بتحديد مرجعية والاستناد إليها بل ويتميزها أيضا عن غيرها من المرجعيات أنه إثبات للذات إزاء الوجود وإثبات لها إزاء الآخر.

فإذا وفقنا عند مسألة الأصالة بما هي وفاء أولا لكل ما يشكل مفهوم الانتماء بمكوناته المادية والمعنوية أدركنا أن الإنسان أي إنسان ينتمي أولا إلى أرض

إذا رمنا الاختصار في تعريفنا للهوية أمكننا القول بأنها ما تكون به أنت وليس غيرك. وإذا أردنا مزيدا من التحليل لهذا التعريف قلنا إنها انتماء وتميز، خصوصية ولاحظنا بالإضافة إلى ذلك التعدد والسر في أبعادها ومكوناتها فمن هوية طبيعية تشترك فيها الشعوب المادية والمعنوية إلى هوية اجتماعية وتندب تنفرد بها الكليات البشرية عن غيرها من الموجودات وتمايز في صرحها عن بعضها بعضا وفق تعدد التجارب الأساسية ونوعها عبر التاريخ فضلا عن صيغ أخرى للهوية لم نزل الوقوف عندها لنفزعها عن تلك للأصول التي حللتها مثل الهوية الصناعية والهوية القانونية وما جرى مجراها (1).

لكننا نروم في هذا السياق وبعد الخوض والنظر في ذلك التعدد والتنوع أن نتساءل عن الثابت والمتغير في هذه الهوية وبعبارة أخرى هل تعتبر هوية قوم من الأقوام أو أمة من الأمم أو أمة مجموعة بشرية صغرت أو كبرت أمرا ثابتا ومستقرا بصفة نهائية؟ وهل هي ظاهرة قد تشكلت مرة واحدة وشكلت تارة في لحظة ما من التاريخ؟ وليس للأحق أن يضيف فيها شيئا للسان ولا دور له سوى القيام على رعايتها والمحافظة عليها أم أنها ظاهرة خاضعة للتغير ككل الظواهر في هذا الوجود؟ وإذا صح

لا عن طريق مجرد الانتماء إلى أصل طبيعي بل عن طريق القرابة والخصوصية في جوهر الشخصية المثبتة عن ذلك الأصل، وهو ما يقضي إلى التنازل عن جوهر الهوية الذي يمثل في الثقافة، فالثقافة هي القيمة المضافة على الطبيعة وهي التي تشكل نواة الهوية (3). فتفاعل الكائن البشري مع محيطه المادي والحيوي هو الذي يفجر عبقريته المكان وينبوغ الجماعة ويتجسد الثقافة بصفتها جملة العناصر الروحية والمشاعر والمثل لمجموعة بشرية معينة في زمان ومكان معين. فجوهر الهوية ونواتها هي إذن هذه الثقافة التي يمثل دورها في إبداع القيم وفي المحافظة عليها، وهذا معنى قولنا إن كل هوية تتمسك بتميزها وتتنازل من أجل الحفاظ على أصالتها (4).

في هذا السياق يتدرج دور التراث الثقافي والحضاري باعتباره أداة من أدوات إثبات الوجود والمحافظة على الذات والمجال الذي يتجلى فيه مفهوم الأصالة والتميز في آن واحد، فالمحافظة على التراث هي محافظة على الهوية وعلى تأكيد الذات، ولذلك تكون النهضة الأولى **لكن جعل في إطار هذا الرصيد الحضاري لغة وعقيدة وفيها تأكيد ذاتها وسلوكها**، وفي الجملة كل أنواع التراث المادي والإلامادي. إنك مهما تعلمت من لغات العالم تبني في حاجة إلى لغتك، فاللغة ليست مجرد لسان أو أداة للتواصل هي فكر أيضا وصلة بينك وبين الوجود الخارجي لأنك ترى الكون من خلال لغتك.

كذلك العقيدة التي نشأت في أحضانها وتشربت قيمها وتشبعت بمبادئها هي سبيلك إلى فهم الوجود من حوئك، كما أن دينك يتغلغل في كيانك حتى يصير له طبيعة ثانية، والمقدس جزء من الكيان يزود المرء عنه كما يزود عن كيان، ويمثل تلك الرابطة يبقى المرء مشدودا باستمرار إلى تاريخه وإلى عادات وتقاليده الجماعة التي ينتمي إليها وتصطبغ أذواقه وملكانه برصيدها الثقافي من الآداب والفنون لأنها ترجمان التجربة المشتركة وخطجات الضمير الجمعي في تفاعله مع الحياة والكون، وهو تفاعل لا يتلخص فقط في بعده المعنوي والروحي وفي الوجدان والمشاعر

وثانيا إلى مجموعة بشرية وهذه من الثوابت في هوية الفرد والجماعة، فأرضك لا يمكنك أن تستعيز عنها بأخرى إلا مكربها أو بصفة مؤقتة والأرض السلية معناها ومغزاها تشرذ وتشتت وتهديد للهوية ولذلك يقع الإغلاء من شأن النضال من أجل الوطن ويعتبر حب الوطن عاملا من عوامل ترسيخ الانتماء وتجذير الأصالة واستكمال الهوية، فالأرض إذن بالنسبة إلى الإنسان قطعة من الكيان وجزء من الوجدان والمحضن الأول الذي تنمو فيه مكونات الشخصية.

كذلك الأهل أي المجموعة البشرية التي تنتمي إليها والجنس البشري الذي أنت أحد أفرادها لا يمكنك استبداله بأخر إلا على سبيل الافتراض أو التنبؤ، فالصيني لا يصبح عربيا بالجنس ولو خرج من جلده اللهم إلا بالجنسية والعكس بالعكس. وحتى حاملو جنسية أخرى أي المتجنسون المقيمون على أرض ثانية يعودون في خلواتهم إلى أنفسهم وأصولهم ولذلك يقول الفرنسيون وهم على حق عن الأفارقة المقيمين بأرضهم: «إنهم في الشغل معنا نهمل لكنهم يعودون ليلا إلى ديارهم» بكل ما في تلك القوة من المعنى.

إن الإنسان تشده إلى أهله وأرضه روابط ظاهرة وباطنة ووشائج مغروسة في ملكاته العقلية والروحية وفي العناصر المكونة للشخصية. إلا أن مجرد الانتماء إلى أرض ضمن مجموعة بشرية لا يمثل من الهوية سوى عناصرها ومكوناتها الطبيعية، وهي عناصر لا تمثل من الهوية سوى جانبها الأولي والبدائي ولا تمثل جوهرها النامي ومحتواها المتطور والمتحضر وهي إن أثبتت الأصل يظل بدون معنى ومجردا من الدلالة وإن أثبتت التميز اكتفت بجانبه الشكلي وقصرت عما دونه، فقد أنسب إلى أي نقطة من الأرض وإلى أية مجموعة بشرية ولكي إنسان أو حيوان كخيري من البشر أو الحيوانات الناطقة ولا أعرف ما به أتميز في عالم الاسانبة والدائرة البشرية

وهنا نأتي إلى مسألة التميز التي تنبني على مفهوم الاختلاف من الآخر أي إثبات الوجود تجاه هذا الآخر

والقيم الخلقية بل يشمل أيضا البعد المادي المتمثل في المصالح والهموم المشتركة، كما أنه لا يقتصر في ذلك على مقتضيات الحاضر بل يشمل أيضا طموحات المستقبل والوعي بالمصير المشترك وتضافر الجهود من أجل العمل على نchte (5).

تلك صفات يمكن القول بأنها صفات ثابتة في الهوية، لكن الهوية ذات طبيعة مردوجة إذ هي تشمل على صفتي الثبات والتغير. وما دما نتحدث عن هوية الإنسان فالإنسان كائن رهن الزمان والمكان وكل ما يتصل بالزمان والمكان هو رهن التغير، فالثوابت التي أشرنا إليها لها ثبوت نسبي لأنها إذا ما كانت ثابتة في الآن فهي متغيرة في الزمان، كما أن جوهر الهوية هي الثقافة والثقافة سيرورة لا تتوقف لأنها في جدلية مستمرة مع الطبيعة والمجتمع وهي جدلية من شأنها إبداع القيم باستمرار وعدم الاقتصاد على مجرد المحافظة عليها

فإذا كانت المحافظة صفة من صفات الهوية فإن الإبداع هو أيضا صفتها الثانية، فالقرد والمجتمع لا يقتصران على الجانب الموروث من هوية الهوية بل هو مجرد التحمل السلبي لمتجزئاتها المظلمة بين سبيل من بنائها باستمرار بالمكاسب والمتجزئات الجديدة. وهذا ما يخول لنا القول بأن للهوية بعدين موروثا ومكتسبا في آن واحد، إلا أنها لا تنمى مع أحدهما ولا تتوقف عنده، فالهوية ليست الماضي في حد ذاته لأن ذلك الماضي ليس سوى تجلٍ من تجلياتها في لحظة محددة من التاريخ، وهي ليست مقتصرة على الحاضر بحيث تتوقف عند مكتسباته ومتجزئاته لأن من يتوقف عندها يتخلف عن ركب التاريخ.

إنها تفاعل مستمر مع الزمن وتوق إلى إثبات الذات فيه باستمرار وطموح إلى تجديد التجربة مع المستقبل، فلئن كان الكائن البشري ذا وجدان وذاكرة فإنه كذلك ذو حس وعقل وخيال. ليست الهوية إذن معطى ناجزا ونهائيا بل طاقة فعل متحركة وعبرية باحة عن إمكان التحقق في الوجود وجهد متواصل يستلهم من التجارب السابقة واللاحقة في سبيل البقاء المتواصل للكيان (6)

ثوابت الهوية هي رغم ثباتها تظل خاضعة لمتغير في التمثل وأسلوب في التعامل يتطور عبر العصور، فنظرتنا وقرأتنا للتراث تتغير وتتطور من جيل إلى آخر وكذلك موقفنا من اللغة يستدعي كشف طاقات متجدة فيها، وقل مثل ذلك بالقياس إلى العادات والتقاليد والهموم المشتركة التي تخضع حتما هي الأخرى لأساليب جديدة من التمثل وطرائق مختلفة من التعامل والتوظيف. وفي الجملة إن ماضي الهوية ينظر إليه دوما على ضوء الحاضر وعلامح المستقبل.

وهكذا تغدو الثوابت في الهوية هي بدورها عاملا من عوامل دفع عجلة التطور وأداة من أدوات التغير لأنه لا ثابت في نهاية التحليل سوى الذات الاجتماعية الفاعلة عبر التاريخ (7)، كما أن عبقرية الذات في بحثها المتواصل عن سبل التحقق المثلى في الزمن تستوحي من الآخر وتستلهم منه ما يعين على سواء السبيل عن طريق الهويات المفتوحة على بعضها بعضا والحريصة على تحقيق توازنها في خوضها لغمار الوجود والحفاظ على ما هي طاقاتها الكامنة من خصوبة ومقدرة على المنافسة في حلبة الخلق والإبداع، وهكذا يتضح أن الغيرية هي أيضا ثابت من ثوابت الهوية لأنها ضرورة من ضرورات قيامها ومن الأسس التي انبثت عليها فالأخرية ظاهرة ملازمة للهوية وصنو محايث لها تثبت بشائنها وتغير بتغيرها لأن الغيرية هي مرآة للذاتية وهل يرى المرء نفسه إلا في المرآة ؟ (8).

إن طبيعة الهوية المزدوجة تجعلها كما رأينا متوفرة على مجموعة من الثوابت كالثبات والتغير والمحافظة والإبداع والذاتية والغيرية والماضي والمستقبل والموروث والمكتسب، وكل هذه الثوابت هي الدالة والضايفة في آن واحد لحركيتها وحيويتها وتوازنها وتفتحها، وهذه الصفات كلها هي المحققة لخصوبتها وقدرتها على التجدد وتأكيد الذات في عالم البقاء والتغلب على عوارض العدم والفساد (9).

لكن التغيرات الطارئة على الهوية ليست دائما في اتجاه واحد وأعني به هذا الاتجاه الإيجابي المنتج

مع منجزات الآخر ومكتسباته فيهدد الذات بالاستلاب. ولا جدال في أنَّ كلا من هذين المظهرين يؤدي الهوية بالمسخ والتفكك والعقم وعدم القدرة على إنتاج القيم. وذلك لأنَّ تماضي الهوية مع إحدى مكوثاتها هو ضرب من التسيط تعطل معه وظائف مكوثاتها الأخرى وتوقف معه الذات الاجتماعية عن الفعل (11).

وتتعدد الأسباب الكامنة وراء ظهور هذه الأنواع من الخلل أو التغيرات السلبية، ومن أهمها افتقاد المناخ السلمي الذي يعتبر المجال الطبيعي الذي تتألق وتنبع فيه الهويات لأنَّ العنف يهدد الهوية بالانكماش وينذر بالتفكك ويقطص من إمكاناتها الإبداعية ويختزلها في مجرد طاقة دفاعية. ومنها أيضا افتقاد مناخ الحرية بشئ أبعادها لأنها كذلك المجال الطبيعي الذي تنتقل فيه الإرادة من القوة إلى الفعل فتنتج الثراء والتنوع وتكسر قيود النمطية وتلك أغلال التقليد والجمود، إذ يعتبر كلٌّ منهما ضربا من الخضوع والعبودية ووجها آخر من وجوه الاستلاب واغتيال الهوية

وإذا ما رما تشخيص هذه الحالات بالخطأ دفعنا لاحتضان أن مظاهر الخلل الطارئة على الهوية تتجسد في درجة الحدة، ولعل أقصاهم الانزلاق نحو الأيديولوجيا العدمية الزائفة للمثل الأعلى الجماعي من أساسه جزاء فقدان الثقة في الذات الاجتماعية الفاعلة ممَّا تنجم عنه أزمة في القيم تهدد الكائن البشري بالانحدار نحو طبيعته الحيوانية المتوحشة (10).

وإذا تجاوزنا هذه الحالات القصوى التي تتعرض فيها الهوية الاجتماعية للفساد المطلق لاحتضان مظاهر دنيا لذلك الخلل أكثر تواترا في التاريخ، ومن بين تلك المظاهر تماضي الهوية مع إحدى مكوثاتها ممَّا يشكل عائقا لها عن الحركة ويقتدها الحيوية والقدرة على التجدد بسبب تمثلها الأحادي الجانب كأن يكون هذا التماضي مع منجزاتها ويؤول إلى السقوط في الدغمائية بمختلف أنواعها من عقيدة وعرقية وسياسية ويعتبر هذا النوع من التماضي من أكبر الأخطار المهددة للهوية بالانغلاق والتقوقع على الذات، أو يكون هذا التماضي

والخلاق والذي لا سبيل إلى تحقيقه إلا إذا ما توفرت فيها شروط الحيوية والحركة والتوازن والفتح، وهي الشروط الملزمة لها في أحوالها الطبيعية والمؤهلة لها لتفجير ما في طاقاتها الكامنة من قدرة على الانجاب والإخصاب. فقد تطرأ على الهوية تغيرات في اتجاه آخر تحد من قدراتها وقد تهددها أيضا بالتفكك والوهن، وهي تغيرات يمكن أن تكون نابعة من ذاتها ومحيطها الحيوي، كما يمكن أن تكون بتأثيرات من خارج ذلك المحيط، وهي في كل الأحوال تغيرات تصيب مكوثات الهوية في حد ذاتها بإحداث الخلل فيها فتحدث تعطيلا وإعاقة لها عن اشتغالها الطبيعي وعن الإضطلاع بوظيفتها الاجتماعية والحضارية.

ومن أهم مظاهر الخلل المشار إليه فقدان التوازن بين مكوناتها وحدوث الاضطراب في ثنائيات تكوينها الطبيعي، ممَّا ينجم عنه تقصص في دورها الوظيفي قد يؤول مع الأيام إلى نوع من التكلس والتجسد أو الشلل وفقدان للطاقة أو نضوبها في مواجهة مستجدات الحياة. وإذا ما رما تشخيص هذه الحالات بالخطأ دفعنا لاحتضان أن مظاهر الخلل الطارئة على الهوية تتجسد في درجة الحدة، ولعل أقصاهم الانزلاق نحو الأيديولوجيا العدمية الزائفة للمثل الأعلى الجماعي من أساسه جزاء فقدان الثقة في الذات الاجتماعية الفاعلة ممَّا تنجم عنه أزمة في القيم تهدد الكائن البشري بالانحدار نحو طبيعته الحيوانية المتوحشة (10).

وإذا تجاوزنا هذه الحالات القصوى التي تتعرض فيها الهوية الاجتماعية للفساد المطلق لاحتضان مظاهر دنيا لذلك الخلل أكثر تواترا في التاريخ، ومن بين تلك المظاهر تماضي الهوية مع إحدى مكوثاتها ممَّا يشكل عائقا لها عن الحركة ويقتدها الحيوية والقدرة على التجدد بسبب تمثلها الأحادي الجانب كأن يكون هذا التماضي مع منجزاتها ويؤول إلى السقوط في الدغمائية بمختلف أنواعها من عقيدة وعرقية وسياسية ويعتبر هذا النوع من التماضي من أكبر الأخطار المهددة للهوية بالانغلاق والتقوقع على الذات، أو يكون هذا التماضي

العمالة وتعامل بالندية، وإذا ما أكرهت على ما تأباه ولا ترضاه تحببت القرص لخلق نيره والانتفاض عليه طال الزمان أو قصر.

وهكذا فحديثنا عن الهوية هو حديث عن كائن حي يؤثر فيما حوله ويتأثر بما حوله، يخضع لمقتضيات النمو ويقبل فيها، يجمع بين طرفي الزمان الماضي والمستقبل، يؤكد ذاته ويعترف بالآخر، يحافظ على سلامته وتألقه كما يمتريه الانتكاس وهو في كل ذلك ثابت رغم تغيره ومتغير رغم ثباته.

على أن يكون زمامها بيدنا في اختيار الدرب وتحديد المسار في شيء غير قليل من الكرامة والإياء.

ولذلك لا عراة في أن يمسى ترويح بعض الابدولوجيات والمواقف المذهبية بين الهويات قديما وحديثا ومحاولة تصديرها للمغير أو فرضها بالفترة بالفضل الذريع، إذا لم تساهم تلك الهويات من جانبها في إنتاج تلك الابدولوجيات أو لم تكن ظروفها مواتية لقبولها أو لم يكن لها على الأقل استعداد للانخراط فيها لأن الهوية بطبيعتها الأبية ترفض الخضوع والتبعية وتدين

المصادر والمراجع

- (1) محمد فائر الطرونة - والأخر وهدم التغطية - مجلة الفكر - عدد 27 - 3 مارس 1999 م، ص 278
- (2) مصطفى الفياض - إسهامات في الحفاظ على القيم الحضارية والإنسانية - مجلة الحياة الثقافية - العدد 187 نوفمبر 2007، ص 40 - 41
- (3) المرجع نفسه - ص 51 - 54
- (4) المرجع نفسه - ص 54 - 56
- (5) عفت الشيخاوي - مشكلة الهوية بين الثالث - تحول في فكر الإصلاح - ملتقى الفات والأخر - منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان 2004 م، ص 105 - 124
- (6) المرجع نفسه - ص 100 - 107
- (7) محمد محمود - الفكر الإسلامي المعاصر ورمانات المستقبل - المركز الثقافي العربي - الطبعة الأولى - الدار البيضاء - المغرب - 1999 م، ص 174 - 175
- (8) فرنسوا جاكوب - لعبة الممكتات : بحث في تباين الحي - دار الحصاد دمشق 1991 م، ص 20
- (9) علي حرب - مصيدة الأسماء والهويات - ضمن وقائع ندوة الآخر نوفمبر 2007 print-Nouvo صفاتس 2000 م، ص 183 - 201
- (10) مصطفى الفياض - إسهام الثقافة في الحفاظ على القيم الحضارية والإنسانية - مجلة الحياة الثقافية - عدد 187 نوفمبر 2007، ص 50 - 56
- (11) مصطفى وناس - الآخر والأخرى في مرحلة العولمة - ضمن وقائع ندوة الآخر - نوفمبر 2007 print-Nouvo صفاتس 2000 م، ص 134 - 151

المصالحة بين العمرانيين البدوي والحضري التجربة التونسية أنموذجا

صلاح الدين بوجاه

من «أى في مدونه» ابن خلدون، وما مدونة «البشير غريب» الأيداعية إلا من ذلك القليل أيضا...!

فلقد حافظ المجتمع التونسي، منذ عهد ابن خلدون حتى آخر المائتين القرن الماضي على بنيتة التقليدية القائمة على عوارث بدوي ومدني. ثم تأهب لتجاوزها بسبب التحولات السوسولوجية الكثيرة التي طرأت عليه، فغيرت ثقافته، وأدخلت على تركيبته عناصر أخرى جديدة.

والملاحظ أنّ منظومة القيم الجديدة التي عمل العهد الجديد على نشرها بما يتماشى مع التحولات الطارئة على بنية المجتمع قد أسهمت في إحداث مصالحة شاملة بين ضربي العمران المشار إليهما. بفضل ما ضمّه العهد الجديد من عناصر ثقافة حديثة يتجلى ذلك من خلال بنية المحيالات القائمة على أسس سيمائية ومسرحية وروائية وشعرية، حيث أخذت الألفة تحدث شيئا فشيئا بين الأرياف والمدن جمعا للجوانب الاقتصادية والسياسية وللعقديات السائدة عن تحول المجتمع، بعد أن غدا من الممكن أن يتم التقارب

تجدد المصالحة بين العمرانيين البدوي والحضري نابعة من فكر ابن خلدون تبعا للمعبر الذي رغب في تأمله ضمن مسار التحويلات الثقافية الحادثة بالعقدين المعاصرين. لهذا فإن المصالحة بين الريف والمدنية، هذه التي اتخذت مظهرًا متجددًا موصولة بالفن والسياسة والبنية الاجتماعية، عُدّت تسم اليوم ثقافتنا بسمات ثابتة من الحداثة والتوق إلى المستقبل الأزكي

والملاحظ أنّ جُملة هذه الرؤى، ذات القيمة القصوى في باب دراسة مجتمعات المغرب العربي، والمجتمع التونسي خاصة، تُعدّ مجدية حتى عصرنا الراهن. ورغم تعقده فإن هذا الجدل يعني جميعا، إذ نستشعر حاجة قوية للوعي بضرورة مبادلات واسعة تحدث المصالحة بين المعارف والمجتمعات، أي في مستوى البنى «الثقافة الاجتماعية» التي تكونها. هكذا يُدعى التونسيون كلهم إلى الالتقاء مجدداً حول قيم مستجدة يُمكن أن تُمثل محورا للمستقبل.

وقد ترددت هذه الأفكار في مؤلفات شتى في باب التحليل الاجتماعي، وفي الإبداع الأدبي، وما مدونة «ابن الأزرق» إلا من قبيل الاستجابة الواسعة إلى ما تردد

التي سارعت إلى ابتلاع بنيات جديدة قادرة على الدفع نحو المستقبل.

إن هذا التمشي لم ينبثق من فراغ. فقد كان النضال الوطني الذي أدى إلى استقلال البلاد نضالاً سياسياً وفكرياً وثقافياً بالأساس. ساهمت فيه النخب المثقفة آنذاك... وكانت ذات ثقافة مزدوجة مشبعة بروح التمدن الأوروبي بدور رئيسي بفضل نضالها السياسي والثقافي الذي أقلها لتحمل مقاليد العهد الجديد وتجسيد قناعاتها في صلب النصوص التشريعية للدولة. فلقد كانت الثقافة التونسية مرتبطة بالمبادرات الفردية لبعض الأشخاص المولعين بالثقافة، وقد استعمل عديد الكتاب والأدباء التونسيين مقن كتبوا باللغة العربية والفرنسية الصحافة كأفضل وسيلة لنشر إنتاجهم وترويجها. ثم تطور كيفة منقطعة النظير انطلاقاً من سنة 1987.

تغير المناخ الثقافي بعد تحول السابع من نوفمبر تغيراً جذرياً فعاد الاعتبار للغة العربية وتجددت مواضيع الأديان الوطني وإشتر ظهور الصحف التي غدت تمثل الفصل اليومي للإنتباهات الثقافية.

وسيفضل مبدأ حرية الطباعة وبيع الكتب سارياً في جميع القوانين والأوامر اللاحقة موفراً الأرضية للخواص كي ينشطوا في هذه القطاعات التي ينظمها القانون التجاري... حتى يتدعم بالإجراءات التي أمجها سيادة الرئيس زين العابدين بن علي، خاصة في إبطال الرقابة الإدارية، والإذن ببعث المجلس الأعلى للثقافة. ولقد أكدت سمات السياسة الجديدة في الحال بالإلحاح خاصة على المسائل التالية:

- 1 - التكفل بترويج الكتاب وذلك عن طريق تنظيم المعارض والمشاركة في المعارض الدولية للكتاب.
- 2 - النهوض بالمبادلات في ميادين الأدب والنشر.
- 3 - تأسيس بيت الشعر في 28 نوفمبر 1992 بأمر رئاسي، وهو أول بيت عربي للشعر. وقد احتيرت «دار الجزيرة» مقراً له.

وتجلى ذلك في مستوى الثقافة، فكل جوانبها، باعتبارها الوعاء الأمثل الذي تنعكس فوق لوحته جملة العناصر المنفصلة الآية من مجالات السياسة والاقتصاد، وهياكل المجتمع. فالسينما والمسرح والكتاب، والنحت، والموسيقى فنون راقية ذات ألق وتوهج لكنها صغعات تسلط فيها الجهود الشربة على مادة بعضها فتحوّلها وتبدّلها

هكذا تتحول الثقافة إذ تُقَل على تحويل المجتمع، وتسهم في إحداث التعبير في بيئته وعاصره. بحيث يصعب الإمساك بسمات هذا التغيير... وذلك لسرعة تبدلها واتخاذها أشكالاً جديدة.

تعدّد مؤشرات التكامل وتنوع، وتأخذ الدلالات والشواهد أشكالاً مختلفة، مضمونية وهيكلية. ويعتبر تطوّر الميزانيات المخصصة لهذا القطاع الحيوي من أهم تلك المؤشرات التي تبرز مدى عناية الدولة بالثقافة في بلادنا عليها باعتبارها سندا للتنمية ومقياساً للتقدم.

وإن قراءة متأنية في تطوّر ميزانية الثقافة منذ سنة 1968 حتى سنة 2006 تمكنتنا من معاينة طبيعة السياسات المتبعة في هذا المجال بصورة إجمالية

ويعتبر هذا التطور قياسياً، بجميع الأشكال، حيث لم تنوصل العديد من البلدان الفنية والمتقدمة من تخصيص مثل هذه النسبة من ميزانياتها للقطاع الثقافي.

ويعاضد مجهود الدولة في هذا المجال مجهودات الخواص من المستثمرين، وذلك بفضل الحوافز والتشجيعات والتسهيلات التي تتضمنها المجلة الموحدة للاستثمار.

وقد كانت تونس التي أحرزت على الاستقلال سنة 1956 في طليعة الدول والشعوب العربية والإسلامية والإفريقية التي تفاعلت إيجابياً مع هذه القيم والأفكار الحديثة... وبادرت بتطبيقها وبناء المؤسسات الناشئة على ضوئها وبهذه من مبادئها ثم أقبل على مزيد من التحولات النوعية خلال العشرين سنة الفارطة. هذه

وفي هذا خير دليل على العناية العليا بأفراد هذه الفئة من سينمائيين، وأدباء ومطربين وفنانين، وهم المعروفون بحسبهم المرهف، واستقلاليتهم.

وقد أعدت مؤسسة حقوق المؤلفين برنامج عمل يهدف إلى نشر ثقافة حق المؤلف وتبسيط المفاهيم الأساسية في ذهن الجمهور المستهدف، وذلك عبر وسائل الاتصال المختلفة كالندوات والمقالات الصحفية المكتوبة والبرامج السمعية والمرئية والبلاغات المباشرة... وفي هذا إسهامٌ في استحداث «عمران موحد جديد» جامع بين العمرانين البدوي والحضري.

ويُعدُّ هذا من بين التحولات المهمة الطارئة على العقلية في المجال الثقافي، والدافعة إلى مزيد تغيير مظاهر السلوك، وتبديل رؤى المستقبل.

وقد قامت الدولة بتشجيع الإنتاج الأدبي والعلمي، وذلك برصد الجوائز والأوسمة الثقافية للكتاب والمبدعين لتحفيزهم على الكتابة والإنتاج في مختلف أصناف الأدب والفنون والعلوم، وسنت القوانين والأحكام التي تنظم ذلك. وقد تعززت هذه الحوافز وتطورت خاصة بعد تحول 7 نوفمبر.

فقد تمَّ في سارس 1987 إحداث جوائز قومية في ميادين الأدب والفنون. ومنها الأدب والعلوم الإنسانية- التراث والآثار- التثقيف العلمي- المسرح- الموسيقى- التصوير الشمسي- الفنون التشكيلية- الحرف الفنية- ثقافة الطفل- النقد الثقافي.

ولا نشك في أن هذه الأبواب تُسهم في المزج بين الجوانب الثقافية المتنوعة من ناحية، وتؤدي إلى الاندماج بين العمرانين البدوي والمدني المشار إليهما في مشهل هذا الفصل، فضلا على إحداث ضرب من التجاوب بين الفنون، والتراقد بين المبدعين.

ويعتينا أن شأننا هنا لدى الفكرة التي اعتبرناها مصادرة أساسية في فصلنا هذا، والمستندة إلى ثنائية البداءة والتمدن، إذ تسمح بالتعامل مع الجوانب الخفية الكامنة في البنية الثقافية العميقة، وفي حسابنا أن هذا

وقد أذن رئيس الدولة زين العابدين بن علي بتأسيس هذا البيت في اليوم الوطني للثقافة في 28 نوفمبر 1992. وجاء في خطابه: «... ودعنا لمناخ الحوار البناء الذي عمَّ ساحتنا وأرسى قواعد جديدة للتعامل الحضاري بين الأفراد والجماعات أشأنا دار الكاتب قضاء يلتقي فيه حملة الأفلام على اختلاف توجهاتهم وخصوصياتهم من أجل ثقافة جديدة تجمع وتصلح وتؤمن بحق الاختلاف وستفتح عما قريب «دارا للشعر»...»

ولا يخفى أن التحولات الثقافية الطارئة في هذين العقدين، والموصولة بالربط الذكي بين الرؤيتين البدوية والحضرية قد مكنت أفراد هذا الجيل من استحداث رؤية واحدة أفضت بالمجتمع إلى المزيد من الوفاق.

وقد أنشئت من ناحية أخرى المؤسسة التونسية لحماية حقوق المؤلفين عرضا عن الجمعية التونسية للمؤلفين والملحنين بعد أن برزت محدوديتها في الاستجابة لحاجات المؤلفين والمدافع عن مصالحهم.

وهي مؤسسة عمومية ذات صيغة غير إدارية تهيئ تحت إشراف وزارة الثقافة والمحافظة على التراث أنشئت لمقتضى القانون عدد 36 لسنة 1994 المؤرخ في 24 فيفري 1994.

وقد حظيت المؤسسة برعاية فائقة من الدولة تتمثل خاصة في تقديم منح للتجهيز والتصرف لمساعدتها في توفير الإطار البشري المختص في مجال التصرف الجماعي في حق المؤلف ووضع آليات عصرية لذلك.

وقد تولى بداية من ديسمبر 2003 الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي صرف جريات تقاعد للمتقاعدين بمنحة رئاسية قارة على أسس أحكام القانون عدد 104 لسنة 2002

وبوفر نظام التغطية الاجتماعية خدمات العلاج والمع التقلدية وجريات الشيخوخة والعجز، ومنحة رأس المال عند الوفاة.

يُفَضِّي بنا هذا إلى تسجيل فكرة رئيسية في باب تنوع الرؤى الثقافية، والعمل على إحداث مصالحة بينها، قائمة على إبراز «الایداعات الرمزية» التي تعتبر السينما والمسرح والشعر والنحت والفنون التشكيلية من أولاهها بالعناية.

فتحن أمناه غير مرتلين على ثقافتنا الخاصة بنا: بدءاً من اللباس وتصوير الأجساد، وتزيين المنازل من الداخل والخارج، وتزيين داخل سيارتنا وخارجها، ومن الرسوم إلى المصقلات التي نعلقها. لكن قد يكشف المزيد من التركيز... أسس ومعايير الرصاية في حياتنا اليومية، ويظهر كيف يتم توسيع مجال الاختيار بشكل مطرد.

هذا كله يؤدي بنا إلى الإقرار بحدوث تحولات هُمة في مستوى البنية العميقة للثقافة، لا ريب أنها تؤدي إلى تبديل الحاضر والإحاطة على تغيير المستقبل. ونختم تحليلاً هنا بالإلحاح على أن القيم الجديدة ذات أثر مُهم في دفع المجتمع التونسي نحو تبني مفهوم «الحكم الرشيد» الذي نعتبره مفهوماً مركزياً في ثقافة اليوم.

لقد نقّلتُ العجلة الديمقراطية والحداثة التي انتشرت في العقدين الأخيرين قد أسهمت في تغيير العقليات، وولدت تحولات ثقافية جذرية غيرت النظر إلى كل من التغيير والثقافة.

فالتغيير قد برز باعتباره ثورة ثقافية هادئة أحدثت حراكاً شاملاً في المجتمع التونسي ومكته من دفع بنياته العليا نحو المزيد من الفعل. أما الثقافة فقد غدت قادرة على استقطاب مفاهيم كانت موصولة بالثقافة والاقتصاد والمجتمع، ومنها الديمقراطية على وجه الخصوص. في هذا الإطار نذكر التوافق بين كل من العمران البدوي والعمران الحضري باعتبارهما يُحيلان على منظورين مختلفين ضمن مسار الثقافة التونسية

وإننا لنذكر جيداً أنّ جملة هذه التحولات تسهم في دعم مفاهيم الحداثة المرتبطة بقدرة الإنسان على التماهي مع الجديد، واعتماد مبدأ التغيير مبدأً دائماً مُحركاً للقيم والنواميس.

الجمع بين البدوي والمدني الذي يُعيدنا مباشرة إلى قرون سابقة مستحضراً ابن خلدون ومُجمل الحركات الإصلاحية الثرية بمحتواها... يُعَدُّ ذا قيمة قصوى في مجال التعرّص إلى التحولات الثقافية الطارئة على بنية المجتمع في العقدين الفارطين في تونس.

يُمكن أن نقع على شواهد مختلفة على صحة هذا الإدراك بالانطلاق من مخيال السينما والمسرح والرسم خاصة، وهي فنون تشكيلية ذات قدرة على تمثيل الرموز العميقة وإثارة دلالاتها.

وتتأرجح فنون الحياة اليومية في الظهور والخفوت، ولكن بصورة غير مرئية: أي إن جماليات الحياة اليومية هي جماليات لا مرئية، وتتجاهلها - شكل متعمد أو غير متعمد - كل من النخبة الاجتماعية وغالبية التحليلات الأكاديمية. هذا ما نخرج به من خلال تأمل التحولات الثقافية الراهنة وقدرتها على الجمع بين السياسة والمجتمع والاقتصاد في مجال مساواة الثقافة!

ومن جهة النظر هذه، يكون مسار «البنيات الثقافية» لفهم العمليات الاجتماعية في أفضل الأحوال محدوداً وجزئياً، وفي أسوأ الأحوال ممعناً في الخطأ. ولعلنا قد ظفرنا بمثل هذه الأفكار من خلال كتاب أرمند ماتلارد الذي تأنيأ لديه منذ ستين لترجمته، لكننا لمسناها خاصة في صيت مجتمعنا التونسي الحاضر وثرشنا في إبراز تحويلاتها الشاملة وأثرها في بيئته.

وبدلاً من استجداء «المجتمع القديم» في محاولة يائسة لإعادة عرض «المنطق الرأسمالي» أحادي اللون بطريقة معكوسة، يجب أن تكون هذه العمليات والأسطحة ذات «الجانب المستقبلي» الحقيقي في بؤرة اهتمام النقد ليتسنى البدء في فهم ما قد يكون أنواعاً جديدة من القواعد

هكذا ننشئ إلى أنّ التحولات الثقافية الجديدة في المجتمع التونسي قد أدّت إلى تغيير العقليات، وتحويل وجهة الكائن ذاته، هذا المقبل على مستقبل لا نظير له من البنيات والرؤى الوافدة.

منها وظائف التاجر والسياسي والمثقف، أولئك الذين حملهم العهد الجديد أدوارا مستجدة ضمن رؤيته الشاملة في الداخل والخارج، بحيث غدت التحولات الراهنة مؤذنة بإحداث تغيير عميق في السلطة والمعرفة، ومختلف تشعباتها الممكنة.

هكذا نكون في السينما إزاء أشكال جديدة في مجال الكتابة، إتنا إزاء موجات حديثة، جعلت الذاكرة العامة تتبدل وتتغير وتتحو منحى في الإدراك حديثا. أما المسرح فإن الرؤى التي تشده إلى المستقبل أهم كثيرا من تلك التي تربطه بالماضي. وكذا الرواية والشعر والموسيقى والرسوم التشكيلية... إتنا إزاء «صورة جديدة للعالم» تبدو فيها تونس أقوى، وتنبثق لها صورة أشد وضوحا.

هكذا نكون إزاء طور جديد من أطوار عبور المعرفة، وتقبل المعلومات الجديدة، طور ينبثق من **العمرايين البدوي والمدني**... قادر على إفراز صورة حبه لرموز سياسي والتاجر والمثقف، التي نُحْمَلها رسالة متطورة تنرى إلى المستقبل !

تقدّيس الثقافة يؤدي إلى بلورة نمط جديد قادر على معالجة إشكالات شتى لا تنهيب معالجتها، إنما ندخلها مصحوبين بأدوات الفعل غير المحايدة، تلك الدافعة نحو المستقبل. إتنا إزاء ظاهرة استثنائية لا وجود لها إلا في صلب المجتمعات الراقية، حيث يبدع الفرد بنية ممكنة جديدة... هي بنية المستقبل فيكون قادرا على حفظها وعلى حفظ تصوراتهِ الجديدة داخلها.

هكذا تتبدل مفاهيم الصراع بين الفئات والجهات وتأخذ شكلا جديدا قائما على التنوع والتعدد والسرعة انطلاقا من أن الإيمان بالمستقبل هو إيمان بالحاضر وإيمان بالماضي أيضا.

ذلك أن الازدهار الذي عم البلاد التونسية خلال العقدين الماضيين قد أدى بالإيمان بالمستقبل إلى أن يتخذ شكل النتيجة الحتمية بالأطوار السابقة، في صلب الثقافة، المدعومة بالعمرايين الريفي والبدوي معا.

من خلال الرؤية الجديدة القائمة على **المزاوجة بين العمرايين البدوي والعمرايين الحضريين** وظهور جديده من كُم القديم، ناهضة بالذوا غير مسبوقة !

الثقافة عنصرا فاعلا في التنمية

محمد نجيب بوطالب

مقدمة :

من هنا تحدث الأنثروبولوجيون عن القدرة الفائقة للثقافة على المقاومة والحفاظ على هوية الجماعة التي تكون بالقوة حاملة لعناصر النهضة والدفاع عن كيان المجتمع وسماته. أما علماء الاجتماع فقد اختزلوا الأمر في اعتبار العائلة في المجتمعات العربية الإسلامية هي المعقل الأخير لمقاومة مظاهر الاغتراب والتبعية والسيطرة الخارجية. والواقع أنهم لم يضلوا السبيل لأن الأسرة هي «نواة المجتمع والأمة»، وهي حامل «الحمض المجتمعي»، وهو بلا شك حمض ثقافي بالأساس. إن الأسرة باعتبارها الصورة المصغرة للمجتمع جبلت في تركيبها الطبيعية على حمل قيم المجتمع ومعايير ومحدداته ومن ثمة على نقلها إلى الأفراد عبر ما اصطلح على تسميته بالتنشئة أو بالتربية.

هكذا تضع لنا مكانة الثقافة في المجتمع فإن همشت همش المجتمع أصلا، وإن غيبت قنواتها ومسالكها تحول المجتمع إلى مادة بدون روح وإذا أهمل أهلها ساد المجتمع تبلد في الذوق وتوقف العقل وتسرب إلى أوصال ذلك المجتمع الضعف والفقر. أما إذا انتعشت حياة المثقفين وارتفعت مكانة المبدعين وعلت قيمة العلماء وحظوتهم انتعشت قيم الابداع وتحركت حذوة العقل وتحررت معال الفكر. وهكذا يتقدم المجتمع ويتحرر من قيود الارتباك إلى الماضي أو إلى الآخر.

إن استمرار المجتمعات اليوم في عالم العولمة وما يكتنفه من عمليات ثقافية وحضارية مخيفة من تعليب وتبضيع وتشويه أصبح مشروطا ومحكوما بمدى القدرة على الحفاظ على الهوية الثقافية بعلامتها الأساسية.

لقد أشار عديد الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى أن هوية المجتمعات تحددها أساسا ثقافتها واللغة باعتبارها مجموع المعايير الاجتماعية القيمة التي تحدد سلوك مجموعة بشرية على رقعة أرض معينة وفي فترة محددة من التاريخ هي المحدد الأساسي لملامح المجتمع والشامن لبقائه والمميز بينه وبين الكيانات الاجتماعية والثقافية والحضارية الأخرى.

كما أشار آخرون إلى أن الثقافة هي القطعة الأخيرة لمعازل الصراع من أجل البقاء الثقافي ذلك أن القيم والأفكار والإبداعات ومختلف التعبيرات الخاصة بمجتمع ما هي الجوانب القادرة على الصمود أكثر من غيرها، حتى حينما ينهار الأفراد أو تغلب الجيوش أو تنتهك السیادات أو يتحول الإعلام والمؤسسات السياسية إلى هياكل واهنة أو تابعة. لذلك كثيرا ما كان البحث عن الإصلاحات وعن التوازن ينطلق من تحفيز العناصر الثقافية لتلك الشعوب التابعة والمغلوبة.

- الإيمان بأن الثقافة سبيل للتألق والإشعاع الاجتماعي وحامل للإنجاز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي .
- الإيمان بأن الثقافة مسلك ثابت في تعزيز الهوية الوطنية والحضارية للمجتمع التونسي .
- الإيمان بأن الثقافة أداة حيوية للتواصل مع الحضارات الإنسانية بعيدا عن نزعات الانغلاق والتطرف والعنف .
- الإيمان بأن حرية التعبير والتفكير هي من أهم حوافر الإبداع الثقافي .

2 - التأسيس والبناء :

- اعتبار عملية الإنتاج الثقافي والاستفادة منها والاستمتاع بكل أبعادها وأنساقها حقا مشاعا جزءا لا يتجزأ من منظومة حقوق الإنسان .

2 - 1 عمليات التأسيس :

إذا كانت الجهوية عن الإنجازات فإننا نفضل الحديث عن عقل ثقافي يمارسه الفاعلون الرئيسيون وغير الرئيسيين، وأهمهم الدولة، باعتبار الخصوصية الوسيولوجية التي تتميز بحضورها المميز في عملية البناء الثقافي والمنفقون بمختلف شرائحهم باعتبارهم يتجبن ويستهلكون المنتج الثقافي من جهة ثانية، وكذا المواطنون بمختلف شرائحهم الاجتماعية ومنازعاتهم الفكرية ومشاريعهم الثقافية من جهة ثالثة.

إن الفعل الثقافي ينطلق في تونس من عمليات أساسية أهمها التأسيس الفكري الذي يعتمد على مراكمة الخبرات والاستناد إلى التراث الإصلاحي والتغييري والذي يجسد مرتكزات الثقافة الوطنية وشاركت في وضع لبناته نخب مراحل الإصلاح والتحرير والبناء الوطني . كما يستند التأسيس على جوانب هيكلية تمثلها عملية بناء المؤسسات الرسمية والشعبية أي تلك التي أنتجت الدولة وتلك التي ينتجها المجتمع بذاته ولأجل ذاته . وتعتبر الجمعيات الثقافية ودور الثقافة والمسارح

وعودا على بدء، فإن الفعل الثقافي أصبح يمثل أحد أبرز المؤشرات القياسية للتنهضة والتطور في المجتمعات المعاصرة، ذلك أن عناصر القياس النوعية أصبحت تمثل أهم معايير التقدم وتتفوق على عناصر القياس الكمية . إذ لم تعد فقط معدلات النمو من مستوى الدخل ومعدلات التمدرس وتحسن التغذية والصحة والسكن كافية لوحدها للحكم على مستوى سعادة المجتمعات أو مدى رفاهها أو حتى تقدمها .

1 - تونس نموذج لتكامل الأبعاد التنموية :

تمثل ميزة النموذج التونسي في التنمية خلال العقود الماضية في أنه يراوح بين الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في تناغم ملحوظ . وهو ما يؤكد حالة الاستقرار وخلق المجتمع من الهزات الاجتماعية أو التناقضات السياسية العاصفة التي باتت عديد البلدان النامية معرضة لها في ظل التحولات الدولية الراهنة، فالاجتماعي بما هو موارد طبيعية ومشاريع اقتصادية ومداخل ومخارج، والاقتصادي بما هو نمو الناتج المحلي الإجمالي، يتوسطها الثقافي الذي يشكل بلبلة المطالب المعنوية والروحية والإبداعية أصبح ذا إمكانيات مرموقة في التنمية المتدمجة بعد أن همش هذا الوسيط في فترات سابقة وهذا ما يؤكد حجم الموازنات المخصصة والمشاريع المبرمجة والآليات المعتمدة .

أما أن يتحول الشأن الثقافي إلى هاجس مجتمعي تساهم في بلورة برامجها أطراف عديدة تأتي الدولة في مقدمتها ومنها المجتمع المدني والقطاع الخاص فذلك منهج جديد أصبحت تتبعه الدول المعاصرة .

إن حضور الوسيط الثقافي بشكل فاعل في عمليات التطور والتحديث التي يشهدها النموذج التونسي يستمد فاعليته من عدة مرتكزات في السياسات التي شملت عملية البناء التنموي وأهمها :

- اعتبار القطاع الثقافي قطاعا حيويا لا يقل أهمية عن باقي القطاعات التنموية

والمهرجانات المعتمدة على عمليات التراكم والتواصل من أهم المنجزات في هذا المجال.

2 - 2 عمليات البناء الثقافي :

إذا كانت عملية التأسيس تعتمد في تونس على بناء الثوابت والمركزات التي يستند إليها العمل الثقافي فإن عملية البناء تمثل أكثر الفعاليات المجتمعية دقة لأنها تعتمد الاستمرارية والتواصل مع شأن ثقافي اجتماعي يتصف بالتعبير المستمر ذلك أن التحولات الاجتماعية والتربوية والسياسية قد أفضت عبر عقود الاستقلال إلى إيجاد جمهور جديد له متطلبات جديدة تستند إلى قيم متجددة ذوقا وفكرا. ويشمل البناء الثقافي أيضا عمليات تطوير التشريعات وبناء الخطط ووضع الاستراتيجيات بهدف تغيير المشهد الثقافي وتحسينه. وتندرج في هذا الإطار الهيكلية المستمرة للقطاع الثقافي لتشمل مختلف القطاعات الثقافية وتلاص مختلف الشرائح الاجتماعية وتغطي سائر الجهات والمناطق.

على أن هذه الهيكلية الجديدة التي تحكمها دورة المخططات التنموية المتعاقبة لا تستقيم بدون العناية المستمرة والفائقة بالقطاعات الثقافية الواعدة كالسينما والكتاب والمسرح والموسيقى والتراث والعمل على توظيفها في التنمية توظيفا ملائما يعتمد على آليات فعالة، وأمن خلال دهم الصناعات الثقافية عبر الرفع من الاعتمادات المخصصة لها وجعل التشريعات ملائمة لها، أو توظيف التراث في الدورة الاقتصادية وخاصة في المجال السياحي أو صيانة المواقع والمعالم الأثرية والتعريف بها واستثمارها.

أما على المستوى الفني فإن تحسين الأداء الثقافي يتم عبر عديد الإجراءات مثل توظيف تقنيات الاتصال في عملية الإنتاج الثقافي وتوسيع مجال الثقافة الرقمية.

إن عملية البناء الثقافي لا يمكن لها أن تتم إلا إذا كانت مصحوبة بجملعة من الإجراءات الدراسية

وغير تشخيص الظواهر والتحولات ورصد التحديات وكشف الانتظارات، وإن لقي الاستشارات الثقافية والشبابية والتربوية التي تنجزها المؤسسات والهيكل المختصة ما يدفع إلى بعض الاطمئنان والرضا بفضل ما يصحب عملية البناء الثقافي تلك من دراسة وتخطيط متين.

3 - التحديات الثقافية :

إذا أصبح الشأن الثقافي يحظى بهذه الأهمية في سياسات الدول والمنظمات الإقليمية والدولية بفضل تطور البنات الاجتماعية والاقتصادية وتبلور السياسات الثقافية وارتفاع مستويات الوعي والشعور بالمسؤولية، وإذا صار النشاط الثقافي على ما هو عليه لدى الأفراد والمجموعات بما جعله يندرج في منظومة حقوق الإنسان، إذا كان الأمر كذلك فما هي أهم التحديات الوطنية المتعلقة بهذا الشأن الثقافي في علاقة بما يجري في العلم من تحولات سريعة ~~تختلف~~ بخلاف البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ؟

تبدو الثقافة التونسية على ما هي عليه من طموح وما تشهد من حركة وما تعرفه من تحفيزات بحاجة إلى مزيد البحث عن الإشعاع الخارجي وتغطي الدوائر المحلية. إن الثقافة التونسية بمختلف أنساقها الإبداعية قادرة على الانتشار الإقليمي مغاربيا وعربيا وإسلاميا وحتى إفريقيا وهي تمتلك نماذج تاريخية أثبتت أهميتها وإشعاعها تكفي بذكر بعض أعلامها ممن رصموا التاريخ العربي الحديث والمعاصر من أمثال الشينخين محمد الطاهر ابن عاشور والفاضل ابن عاشور وأبو القاسم الشابي والطاهر الحداد والخضر الحسين وبيروم التونسي وغيرهم.

إن ما نعلم به المتقنون من تسهيلات الحركة سواء باعتبارهم أفرادا أو باعتبار الفرص المتاحة لتبادل إنتاجهم الثقافي يمثل فرصة سائحة لمزيد

الإشعاع والانتشار، ويبدو أن المسألة بحاجة إلى تعديلات بسيطة وإجراءات عاجلة لتحقيق هذا الانتشار مثل الاهتمام بتطويع اللهجة المحلية أو تعريب النصوص الناطقة بالفرنسية أو عرض الأطروحات الجامعية على الناشرين أو عقد الانشقيات مع نظرائهم في الأقطار المغاربية والعربية. وتلك مسؤولية جماعية يساهم الإعلام في إنضاجها وتحقيقها.

ورغم حركية النشاط وحضور الاجتهاد في الفعل الثقافي، فالملاحظ أن مستوى تطور البنية الأساسية وطموح المؤسسات الناطقة للفعل الثقافي، يبدو متفوقا على النشاط العملي المؤث لتلك النيات والمؤسسات هذا ما تفسره بعض الانقطاعات وبعض الموسمية هنا وهناك وبعض الفراغ الذي يهدد بعض الفضاءات، ومردة على ما يبدو تقصير من قبل بعض المثقفين المحيطين بتلك المواقع بما أدى إلى تسرب من لا شأن له بالإبداع ولا بالثقافة إلى تلك المؤسسات أو قنذنا لبرامج عمل ملائمة. ويساهم في هذه الوضعية في بعض الأحيان عدم قدرة المثقفين على توظيف نواتجهم وإنتاجهم مع ما هو متاح لهم من تشريعات معقّدة ونمويلات مرصودة للنشاط الثقافي.

إن محدودية أو تواضع المضامين الثقافية في بعض برامج الثقافة في بعض وسائل الإعلام وفي بعض المؤسسات الثقافية والتربوية إنما مردة مسؤولية جماعية اجتماعية تشترك فيها كل الأطراف الفاعلة التي هي بحاجة دورية إلى تقييم ومتابعة برامجها الثقافية. وتوظيف ما تملكه من قدرات هائلة في شذ جمهور المشاهدين أو المستمعين إليها. أما على مستوى حماية الموارد الثقافية بما فيها اللغة الوطنية واللهجات المحلية فالمؤسسات الثقافية والإعلامية والتربوية مدعوة للقيام بجهد إصافي في سبيل إيجاد برامج متكاملة وملائمة لمختلف الشرائح العمرية، والاستفادة من خبرة المتقاعدين من العربيين والمبدعين.

كما أن مواصلة نسق بعث الجمعيات الثقافية وإدماج مختلف الفئات من طفولة وشباب ونساء ومسنين في الشأن الثقافي ولدى مختلف القطاعات في الصناعة والفلاحة والتجارة والخدمات والسياحة، كل ذلك كفيل بالرفع من مستويات الوعي الثقافي لدى المواطنين والمساهمة في وتيرة إشباع رغباتهم المعنوية والروحية والإبداعية بعيدا عن أي استلاب أو اغتراب أو انغلاق. وإن لفي هذا التمشي وتلك المنهجية ما يلائم السياسة الثقافية الإنسانية التي ما انفكت دولة التغيير تؤسس لها من أجل خلق شخصية وسطية متوازنة متأصلة في حضارتها ومفتحة على علوم الآخر ومعارفه.

ولئن يستقيم تقييم النشاط الثقافي المنطلق من طموح ورغبة في حسن التوظيف والاستزادة، بدون التلميح إلى دور الإعلام بمختلف أنساقه في تسيط الحياة الثقافية في البلاد. لاشك أن الإذاعة الثقافية والملاحق والصفحات الثقافية للمصحف، وأدوارها مهمة في التعريف بالشاهد الثقافي والتعريف به إلى متابعته. لكن الملاحظ أن طريقة بعض البرامج واسعة الانتشار ذاتمة الصيت لا تخلو من بعض التهميش الثقافي إن لم نقل من التهريج. ذلك أن فسخ المجال أمام بعض الشبان لتقديم برامج خالية من أي خلقية ثقافية أو مضامين معرفية كثيرا ما يكون مضرا بالناتجة في مستوى التربية على قيم الإنكالية والصدقة والحظ والثراء السريع والمغامرة. لقد كان بالإمكان تضمين تلك البرامج فقرات ومادة تحث على بذل الجهد والتفكير مع اعتماد معايير الجودة والإبداع والعمل والاجتهاد لفرز المتسايقين وتشريك اللاعبين وتشطيمهم بأسلوب يعتمد التنقيف والتوجيه الثقافي. وهكذا يتم استغلال القنوات الإعلامية استغلالا وتوظيفيا يلائم الأهداف والتطلعات التي تعبر عنها السياسات الثقافية والتي تجسدها أكثر من مؤسسة بوعي واقتدار.

الفكر العربي المعاصر واستشراف المستقبل

عبد الرزاق الحفافي

فالعرب تجاوز نسيباً الاهتمام بالماضي والحاضر مُستهدفاً المستقبل بصفته بعداً من أبعاد الزّمن، والحاضر في نفس الوقت إذ تعددت في الغرب المعاصر المؤسسات الرسمية التي تدرس علمياً وأكاديمياً واستراتيجياً التاريخ المعاصر وخاصة تاريخ الزّمن الحاضر في مجالاته العديدة مثل معهد تاريخ الزّمن الحاضر في باريس Institut de l'histoire du temps présent إلى أحادك المؤسسات المختصة بدراسة المستقبل مثل الجمعية الدّولية للمستقبلات Futuribles أو نادي روما للدراسات المستقبلية.

وليس جديداً أن نلاحظ مدى اهتمام الغرب بالعالم غير الغربي في دراساته ومخططاته وسياساته الاستشرافية المستقبلية، وفي هذا الإطار يحتل الوطن العربي مكانة متميزة باعتباره -في نظر الغرب- مخزون النفط والوقود على المدى الطويل (حرب الخليج الثانية 1991 - حرب أفغانستان 2001-2002، الحرب على العراق 2003) كما تختلف صورة الوطن العربي في هذه التّماذج، وهذا ما يشكّل استراتيجية الغرب نحو العرب لاعتبارات عديدة وبآليات مختلفة، ومن هنا كان انخراط العرب فكرياً وسياسياً ومواقف وردود فعل حتمياً في الدراسات المستقبلية. فكيف فكّر العرب في المستقبل وهل برزت في الفكر العربي الحديث

لتن شغلت قضايا النهضة والفكر الإصلاحي والعقلانية والعلمانية حيزاً هاماً في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فإنّ إشكالية جديدة نمت جذورها في الغرب بعد الحرب العالمية الثانية ثم انتقل الاهتمام بها في العقود الأخيرة إلى الفكر العربي.

فالاتهام بالمستقبل وإن كان ملازماً للإنسان منذ نشأته وخلال تاريخه فإنه أخذ يحور محور الدراسة المختصة بعد الحرب العالمية الثانية من خلال محاولات معرفية حديثة جداً، باعتبار نشأتها في محور ديناميكية الغرب المعاصر على تنوّع جغرافيا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا ومجتمعياً، فازداد الاهتمام بالمستقبل واتّسع لدى أجهزة الغرب ونخبه من اليابان إلى أمريكا الشمالية مروراً بأوروبا.

وهكذا نشأ ما يعطّل عليه بالمستقبلات أو الدّراسات المستقبلية. فالمستقبل بعد أساسي من أبعاد الدّولة والعلم والتّخبة في المجتمعات الغربية وارتباطه بالاقتصاد والديمقراطية والعلم والتّقنية والسياسة والطبيعة والثقافة ونمط الحياة والتّيطرة على الآلة والفضاء والزّمن يُضفي عليه صفة الشمولية والحركة والتّجاوز. إنّ ظاهرة الاهتمام بالمستقبل على علاقة وطيدة بمفهوم الفكر العربي المعاصر للتاريخ والزّمن والحركة والفضاء والعلم والطاقة والإنسان والكون.

أبعاد عسكرية وحضارية وسياسية اقتصادية واستراتيجية اندرجت جميعها في صلب اهتماماته المستقبلية فتجاوز الاستشراف إلى ما بعد سنة 2030 وجمعها في كتابه الحرب الحضارية الأولى (ط، الدار البيضاء، 1991). فهو بدوره توجه نحو المستقبل تحت ضغط التحذيرات والإخفاقات التي نالت العرب من هزيمة 1967 إلى حرب الخليج الأولى بين إيران والعراق فحرب الخليج الثانية مروراً بالحرب الأهلية اللبنانية (1975-1985) وتطورات الصراع العربي الإسرائيلي وتقلباته وغزو إسرائيل للبنان واحتلالها بيروت صيف 1982 وتهجير القيادة الفلسطينية إلى تونس بعد تذابيعات «مؤتمر كامب ديفيد» إثر حرب أكتوبر 1973 وصولاً إلى اغتيال الرئيس المصري محمد أنور السادات سنة 1981 وظهور التيار الإسلامي الاحتجاجي بعد نجاح ثورة إيران سنة 1978

إنَّ ما تقدّم من أمثلة يؤكّد بلا جدال أنّ ولادة استشراف المستقبل في الفكر العربي المعاصر كانت من رحم الأزمنة والبيئات. والبحث في تقرير المصير، وهي لم تكن كتاباً الشان في الغرب من أسباب معرفية تاريخية بل إنّه ولادتها كانت من عمق الأزمة التي مرّ بها العرب في مستوياتها العديدة وانعكاساتها المختلفة وهي معقّدة التركيب إذ يتداخل فيها السياسي بالاقتصادي والاجتماعي، ولذلك ظهرت أسئلة ملحة وعناصر إجابة مختلفة، ومناهج متباينة محورها العرب والمستقبل، أي كيف ينظر الفكر العربي إلى المستقبل ويعالجه؟ فالدراسات العربية المستقبلية في الفكر الحديث لا تعدو مستوى المقالات وبعض الدراسات المتفرقة، وهو ما دفعنا إلى توجيه النظر إلى قسطنطين زريق في كتابه «نحن والمستقبل» والمهدي المنجرة في كتابه الحرب الحضارية الأولى فنستشرف مع الأزل المستقبل من سنة 1977 إلى سنة 2000 ومع الثاني من سنة 1991 إلى 2030. وللتذكير فإنّ الدراسات المستقبلية عند العرب وعلى قلّتها نسبياً تركّز على قضايا الحداثة والعقل والتنمية والفلسفة والدولة والمؤسسات

والمعاصر أطروحات لاستشراف المستقبل، وماهي مضامينها وأهدافها وأساليب المعالجة عند أصحابها ؟

يرتبط طرح إشكال استشراف المستقبل في الفكر العربي المعاصر بضرورة التاريخ لهذا الفكر وموقع الزّمن فيه وموقعه من الزّمن والتّاريخ. فمفهوم المستقبل عند العرب موجود ضمّنيّاً في معجم متنوّع ومتداخل تتواتر فيه كلمات «الأيّام» و«الذّهر» و«الحال» و«الزّمن» و«الغد» و«الغيب» ولئن اتّخذ التفكير في المستقبل منذ القديم أشكالاً يداية أسطورية كالعرافة والتّنجيم -مثل العرب في ذلك مثل سائر أهل الحضارات القديمة الأخرى- فإنّ الدّراسات المستقبلية عند العرب في العصر الحديث تنزّل في إطار تقرير المصير والتّيطرة على الكون والذّات ومدى ضغط التحذيرات على الأئمة العربية، فكتاب «نحن والمستقبل» لقسطنطين زريق ظهر لأوّل مرّة سنة 1977 بعد كتابه نحن والتّاريخ سنة 1959 في طبعته الأولى، وهو على علاقة بكنية 1948 في حين أنّ نحن والمستقبل على علاقة بهزيمة 1967 : إذ انشغل فكراً ووجداناً بقضيّة العرب المركزيّة أي صراعهم مع إسرائيل وأصدر مد سنة 1967 : «أيّ عد ؟ دراسات لبعض بواعث نهضت المرجوّة» بعد أن كتب سنة 1948 «معنى النّكبة» وسنة 1967 «معنى النّكبة مجدّداً» ؛ فواقع الأزمة بل أزمة الواقع العربي جعلت الرّجل يفكّر في المستقبل ويردّف كتابه المذكور بآخر تحت عنوان «مطالب المستقبل العربي : هموم وسألات» (ط، 1983)، أمّا مجال استشرافه فمتطلّقة سنة 1977 صوب سنة 2000. في حين أنّ المهدي المنجرة انخرط في الدّراسات المستقبلية منذ سنة 1977 بإصدار مقال بالفرنسيّة عن المستقبلات الثقافيّة والاجتماعيّة المتوسّطيّة لتواصل حضوره بالكتابة والمحاضرات في أغلب المتنبّيات المستقبلية الناطقة بالإنكليزيّة والفرنسيّة، وقد كانت حرب الخليج الثانية جانفي 1991، حرب الولايات المتّحدة والتّحالف، ضدّ العراق بعد غزوه الكويت في 02 أوت 1990 منطلقاً لسلسلة من المقالات والدراسات ذات

قادرتين على التحدي والإبداع والتجاوز والاستقلال،
من أجل الحفاظ على الكيان العربي، فكراً وحضارة
وتاريخاً. وتتمثل هذه المخاطر في :

- 1 - الأمن الغذائي العربي وحلوه.
- 2 - تصاعد التبعية للعالم الصناعي المتقدم.
- 3 - تفاوت القدرة التنموية بين الأنظمة العربية،
وداخل كل قطر بالنسبة إلى مستويات الحركة
الاقتصادية ومستوى المعيشة.
- 4 - نفاذ النفط أو الغاز الطبيعي - من الوطن العربي
ولو على مدى طويل - بما في ذلك من عدم استبعاد
لمرحلة ما بعد النفط والغاز الطبيعي.
- 5 - التحدي الصهيوني والإمبريالي عموماً.

وقد حددت وثائق المنظمات العربية إطار العمل
والحيد للممثل بالتركيز على المحاور والمسائل
ذات الأولوية الاستراتيجية : تنمية الموارد البشرية
والأمن الغذائي والطاقة والأمن التكنولوجي والتصنيع
(الصناعات البتروكيمياوية وصناعة وسائل الإنتاج وتطوير
البنية التحتية وتطوير الأسواق المالية العربية). وفي
نفس السياق ناقشت الوثائق العلاقات جنوب جنوب
(عربية-عربية) وجنوب شمال (عربية-غربية) والعكس
في إطار التقسيم العالمي للعمل والنظام الاقتصادي
العالمي. فركزت على محاور متباينة متكاملة ومتفاوتة
الأهمية الاقتصادية السياسية الاستراتيجية : توطيد
التكنولوجيا الحديثة واستيراد المواد الغذائية وشروط
التبادل التجاري للصادرات والواردات العربية وقضايا
النفط والغاز ومضاعفاتها على الاقتصاديات العربية
والغربية وفوائض رأس المال العربي.

وقد سعت الوثائق إلى تحديد مجالات تنظيم
العلاقات الاقتصادية العربية والاقتصاد العالمي،
وضبطت استراتيجية عملية تتمثل في : المساهمة في
تصحيح النظام الاقتصادي العالمي وتصحيح نمط التبادل
والعلاقات الاقتصادية الدولية الراهنة وتحديد نمط

والثورة العلمية والأساق الاقتصادية المعرفية والحركات
الاجتماعية والتبعية والأزمة وقد عني بها عدد هام من
المختصين وغير المختصين في جميع مجالات المعرفة
والعلوم والإبداع وتم ذلك من خلال علاقة الفكر
العربي بسؤاله المستقبلي : سؤال الفرد أو المؤسسة
أو المجتمع أو النخبة. ومن هنا كان على الفكر العربي
المعاصر - بكل آلياته وأجهزته وتصوّراته - أن يلج عالم
المستقبل بحثاً عن موقع مميز فيه، فتعددت مجالات
دراساته ومحاوَرها انطلاقاً من جدليات التاريخ العربي
وهي كثيرة (جدلية التوحيد والتفتت - جدلية الداخل
والخارج - جدلية الدين والسياسة - جدلية السلطة
والمجتمع - جدلية الثقافة والتاريخ) إلى فضاءات
الدولة والمجتمع في الوطن العربي، العرب والعالم،
العرب والمستقبل، التنمية العربية، التحديات،
المشاريع الحضارية، البدائل المستقبلية. ومن أجل
ذلك أصبح البحث في تاريخ المجتمع العربي وطبيعته
أمراً لا خلاف فيه وشروطاً من شروط الوعي بالتاريخ
والمستقبل. إنّه العلاقة الكبرى بين شكله التاريخ
والتقدم في الفكر العربي المعاصر فبمس الاهتمام
بالمستقبل إذن في الفكر العربي لمعاصر مهمة أراد أو
نخبة أو ماصليين، بل يتجاوز هذه الحدود والمصائب
ليشمل مؤسسات رسمية وغير رسمية، مختصة وغير
مختصة توحى كلها - على اختلاف الرؤى والمناهج
والمعتقدات - بانفتاح الفكر على ما لم يحدث بعد
في حركة التاريخ العربي وفي ما أنجزه الفكر العربي
الحديث من دراسات حول المستقبل نلاحظ بسهولة
تردد صور المستقبل العربي أو البدائل المستقبلية العربية
أو «مسيريوها» المستقبل العربي، انطلاقاً من معطيات
اقتصادية وسياسية وديمقراطية وعلمية وتقنية وعلمية
متنوعة ويبدو ذلك حلياً في كل الوثائق التي أنتجتها
المنظمات العربية المختصة بمعاون وثائق الاستراتيجية
العربية. تحذر مختلف هذه الوثائق منذ سنوات 1976
وإلى حدود سنة 1980 من المخاطر المستقبلية الكبيرة
التي تواجه العرب، سلطة ومجتمعاً ونخبة والتي لا
بد من التصدي لها بفلسفة سياسية واستراتيجية عملية

العلاقات والتعامل مع الشركات متعددة الجنسيات وتعزيز الحضور والعمل العربيين في المنظمات الدولية .

إنّ الدراسات المستقبلية في الفكر العربي الحديث ضرورة فرضتها الوضعية التاريخية للعرب في القرن العشرين وموقعهم من الحضارة الإنسانية، فالعرب غير منفصلين عن منطق التاريخ المعاصر والمجتمع العربي مدرج ضمن منظومة في جدلية وصراع مستمرين مع نظام عالمي أوسع وأكثر تعقيدا وأكثر إلحاحا بمتغيرات المستقبل وسرعة العالم المعاصر والتغير الحاصل فيها في المجالات المادية والمعرفية والفنية والتنظيمية فرض على النخبة الفكرية التفكير في المستقبل واستشرافه لتحديد ملامحه وإعادة بناء الشخصية التاريخية العربية . وفي هذا الإطار تدرج محاولة كلّ من قسطنطين زريق والمهدي المنجرة .

فماهي مضامين استشرافها للمستقبل ؟ وماهي آليات تفكيرهما ؟ وهل مثلاً موقفا حضاريا للعالم العربي من عالم الغد ؟ وهل لهذا الاستشراف خصوصيات ؟

ولد قسطنطين زريق في دمشق سنة 1909 وأصبح في الآداب والتاريخ ودّرس في الجامعات العربية والأمريكية وألف حديد المقالات المختصة في التاريخ والكتب إلى جانب المؤلفات الفكرية العامة بالعربية والإنكليزية توفي سنة 2000 .

وفي كتابه نحن والمستقبل (ط1 سنة 1977) بحث أصالة الاهتمام بالمستقبل وجذور المسألة في التاريخ ليحدد البواعث العامة للاهتمام المستقبلي المعاصر، دون التنازل عن اختصاصه بصفته مؤرخاً إذ يعود إلى مختلف الأنماط التاريخية للاهتمام المستقبلي (التمط البدائي والتمط العقائدي والتمط التخيلي) ويقابلها بالتمط العلمي الريادي أما ملامح المستقبل فيشير إلى أبرزها ومنها تسارع التغير وشموله وجذريته وتزايد خطورة المبتكرات العلمية والتكنولوجية وارتفاع شأن «المعرفة» وتوقع الطّور ما «بعد الصناعي» مع تصاعد قدر الكفاءة الإنسانية وتوثق التواصل والترابط والتعقد بين بلدان

العالم وشعوبه وبين مختلف الشّاطات الإنسانية : «لقد صفر العالم بل غدا في حقل التواصل التكنولوجي، وحدة شاملة متماكة . على أنّ البشر لم يحققوا بعد مثل هذا الشمول والتماكك في الحقل الأخرى من الحياة الإنسانية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعقلية وسواها . وهذا الاختلاف يكون مشكلة خطيرة من مشكلات الحاضر والمستقبل» (ص 111) . واعتمادا على منهج ييداغوجي متناسق يفهم على العرض والتحليل والتأليف وربط السبب بالنتيجة وتكثيف الأمثلة والإحصاء يضبط زريق تحديات المستقبل في نسق فلسفي عقائدي فهي «تحديّ البقاء أو الاندثار» و«تحديّ الصحة والكرامة أو الاعتلال والامتهان» بل «إنّ تحديات المستقبل لجميع الشعوب -متقدّما ومتخلفا، غنيها وفقيرها، قادرها عاجزها على السواء- تجتمع في تحدّ جوهرى شامل، هو التحديّ للإنسان ذاته، ولقدرته على التصاعد والتأدي وأن الرّدة الوافي على هذا التحديّ هو التحوّل الجذري والتغير الكياني، الذي يقبله إنسانا جديدا جذرا بالمطال الحظيرة العريضة التي يتمخض بها المستقبل، قادر على أن يحتمل «الأمانة» الجليلة التي أحجمت عنها الشعوب، والأرض والحال والتي لم يستطع إسان الماضي والحاضر أن يحتملها ويؤديها «إنه كان ظلوما جهولا»، لكن هذا التحديّ يتطلب التسلّح بما يسميه «العقلية المستقبلية» وهي عقلية متأصلة في العقلانية Rationnalisme يتصف بها المفكرون والعاملون وأن نساب في صفوف الحكم وفي طبقات الشعب، وأن تغدو الحاضر الدافع: «الضابط الموجه والطابع المميز لكل ما يُرسم من خطط وما يُتخذ من قرارات وما يُفقد من أعمال» (ص 163) وهي تعني بملدين : البعد الأوّل أنّها العقلية المطلوبة في الحاضر المتوجهة إلى المستقبل الواعية بمشكلاته، العاملة على الإعداد له والبعد الثاني أنّها العقلية التي يُنتظر أن تسود المستقبل ذاته أي هي في ذات الوقت العقلية المتطلّعة للمستقبل والعقلية التي سيتصف بها المستقبل . وليس من شكّ في أنّ حرصه على ضبط الآليات والمنهج للنظر في المستقبليات يتقدّم عنده على المضامين لذلك اتحدت في صلب أركان «العقلية

المستقبلية» وهي العقلانية أي الإيمان بالعقل «العقل البقظ المتطور، الفاعل، رائدا وضابطا وحاكما والعمل بوحى هذا الإيمان» (ص 164) والعقلانية تقوم بدورها على أسس من أهمها الموضوعية والواقعية والمنهج العلمي الذي يقوم على الأسلوب النقدي الاختباري وعن هذه العقلية المستقبلية ينشأ : الارتداد والتخطيط «فالعقل الحي البقظ المتفتح يشق دوما طريقه إلى الأمام في محاربته المستمرة للخطأ والانخداع، وفي حينه الدائم إلى كشف الحقيقة والاهتداء بها، وفي ارتياده الجاد وتطلعها الملح إلى الإصلاح» (ص 169) كما ينشأ التساؤل والتقد وهما موقفان من مواقف العقلانية الأصلية، إلى جانب الشمول والتعاون إذ من مميزات العقلية الشمولية «شمول النظر والإدراك والعمل والقدرة على التعاون في سبل الفكر والتنفيذ معا» (ص 171). ويتبقى المرونة والتكيف من جهة والتحديد والإبداع من جهة ثانية من أوكد صفات «العقلية المستقبلية». فهذه الصفات مجتمعة وبما يتصل بها وبما ينتج عنها «تشرق هذه العقلية وتعمل فعلها سواء في الحاضر لحسب أعداد المستقبل أو في المستقبل لضمان سلامة الأجيال» وتقدمه، (ص 173).

إن ما سبق من مقدمات تاريخية ونظرية عن المستقبل أدت إلى سؤال مركزي «نحو مستقبلنا : من نحن ؟» وضمنه كان الخوض في الهوية العربية محدثاتها وشروطها، بالتركيز على البعد القومي خاصة دون التعامل الديني أو العرقي أو الجنسي «إن قوى المستقبل لن ترسم ولن تحايي، فحري بأصحاب النظرة المستقبلية أن يحرسوا على أن تكون نظرتهم صحيحة واعية في نفاذها وإدراكها، صادقة خالصة في إرادتها ومعها، محققة للقيم والفضائل (...). وحري بمن يؤكدون على ضوء هذه النظرة، هويتهم العربية وينشطون لتحقيق القومية العربية وما تتطلب من وحدة، أن يكون فهمهم لهذه الأغراض التي يسعى إليها ملائما لمفاهيم المستقبل موفيا حتى مطالبه الشاقة لأن الهوية والقومية والوحدة لن تنقذ، بل لن تتحقق إلا من ضمن

هذه المفاهيم والمطالب وعلى مستواها» (ص 184). وإذا كان مطلب الوحدة العربية ارتبط «بما نحن عليه الآن وبما نحن سائران إليه في مستقبلنا القريب» فإن زريق ورغم عسر استطلاع المستقبل البعيد يتفائل بإمكانية تحقيق شعوب الأرض لأخوة إنسانية تتجاوز الروابط الصغرى من إقليمية وقومية ودينية وسواها، غير أن مجريات الواقع أكدت تبخر حلم الوحدة العربية على الأقل في المدى القريب وحلت العولمة ونظامها العالمي الجديد المؤسس على المصالح والمكاسب الاستراتيجية محل ما تصوّره تكهنا بالأخوة الإنسانية !

وإذا ما تجاوزنا مشروعه للوحدة العربية فإن أهم ما يرسده في الواقع تمهيدا لمستقبل أفضل هو تخلف المجتمع العربي وهو «المشكلة الأم التي منها تنشق جميع المشكلات الأخرى، كتلك التي في تحقيق الوحدة وفي إقامة نظم سياسية واقتصادية واجتماعية وافية بأغراض اليوم والعد. وتعرض في التغلب على الصهيونية واستعادة حقوقنا ونحزنا في رفع مستوى جماهيرنا والنهوض بالأمة، الاندماجية والثقافية التي ورثها عن عهود لحكمها الإنجليز»، (ص 185). وفي الوقت الذي أجمعت فيه المؤسسات المختصة على أن مؤشرات التخلف هي منجموع الإنتاج الاقتصادي ومعدل نموه وتوفر وسائل الاستهلاك ومدى تطورها وانتشار التعليم ومستوى الصحة العامة ونوع الحكم والإدارة ووعي الرأي العام إلى غير ذلك من المؤشرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعقلية فإن قسطنطين زريق يضيف إليها عنصر القدرة الذاتية ويعتبره محددًا هامًا لظاهرة التخلف ووسيلة جوهرية للتقدم.

وهي قدرة ذات وجوه أربعة :

1) قدرة العقل المتمثلة بالعلم وتبدو هذه القدرة في ميدانين : ميدان الطبيعة وميدان الإنسان أي معرفة نوااميس الطبيعة والقدرة على تطويرها واستثمارها لرفع مستوى العيش ومعرفة نوااميس الحياة الإنسانية واستخدام المعرفة في ترقية الفرد وتنظيم المجتمع.

وبالخلق نوجه هذه الوسائل إلى غايتها الصحيحة فتصبح فعلا محررة مُرَقَّبة بدلا من أن تكون، كما هو شأنها الآن في جوانب عديدة من حياة المجتمعات المتقدمة علميًا وتقنيًا، أدوات لإعلال وإفساد وتقويض للشخصية الإنسانية» (ص 193).

إن أطروحة زريق في استشراف المستقبل الذي هو «ملك أهله وأهله هم أولئك الذين يستحقونه» تنأسس على عنصرَي العلم والأخلاق لذلك يحلّل خصائص المجتمع العلمي ويفسر مقتضيات العلم في المجتمع الحديث وهي باختصار (الإدراك والتصميم والسياسة الوطنية فالمختصات العالية فبناء المؤسسات وأخيرا التعاون والتنسيق) أما عنصر الأخلاق فيعني ما من شأنه تأسيس المجتمع الفاضل ومظاهره الكرامة النابعة من القدرة الذاتية ودليلها : نظام «القيم» الذي يتطلب بالأساس: الولاء للحقيقة والولاء للصدق والولاء للواحب وللغير وإثارة التعاون والعطاء والولاء للمستقبل والمسؤولية. ومثل هذه الثورة القيمية تتطلب حتماً إصلاحاً ووسائل لتحقيق على أرض الواقع تستهدف بالأخص إصلاح الأشخاص وإصلاح الأنظمة، فقد دأبت المؤسسات على توظيف التربية والذين لإصلاح الأفراد لأثرهما الإيجابي في تكوين الفرد وتهذيبه لكن قد تنحرف التربية وكذلك قد ينحرف الذين من جهة التمثل فيقع توظيفه بعيداً عن الأهداف الشامية فيؤول الأمر إلى جمود ورجعية لذلك لا يعتبر زريق التربية والذين كفيلاً وحدهما بالإصلاح المنشود، كذلك هو الشأن بالنسبة إلى إصلاح الأنظمة وتعديلها فهو ضروري وفعال للتغيير الإصلاحي «لكن الخبرة دلّت على أنّ النظام وحده مهما يكن جيّداً وصالحاً لا يأتي بالنتيجة المرجوة إذا لم يكن الذين يستوّه وينفذونه والذين يُسِّنُّ من أجلهم وينفّذ فيهم على المستوى الذي يقتضيه» (ص 268) ومع ذلك فإن المستقبل يتطلب «بناء العقول والموسم» و«تعديل» الأنظمة بالوسائل الديمقراطية وكلّ منهما يقتضي «جهداً ووقتاً وكلفة» بل إن إصلاح الأنظمة «مرتبط ارتباطاً وثيقاً بإصلاح

(2) قدرة النفس أي عمق الإيمان والتسيرة على الشهوات والأطماع والبذل والتضحية والتعاون والمشاركة في سبيل المثل العليا أي التركيز على نظام القيم

(3) قدرة المجتمع على ردّ العدوان وهي نتائج الوجيهين السابقين، أي قدرة المجتمع على ردّ العدوان وعلى التحرر من الظلم

(4) أما الوجه الرابع فهو قدرة المجتمع على تكوين بنيتة الوطنية ومياري هذه القدرة هو «درجة سلامة الروابط وانتظامها وتلاحمها في حقول الحياة المختلفة: السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية وسواها» (ص 189).

وبناء على ما تقدّم يقرّ بتخلف المجتمع العربي بسبب ضعفه في الوجوه الأربعة المذكورة آنفاً لكن ذلك لا يدفعه إلى التشاؤم بل يخطط لبرنامج مستقبلي يحقق تقدّم العرب نظراً إلى كون العالم «غنيّ بإمكانات التقدم، فقير بإنجازاته الفعلية، إنه غنيّ بوفرة سكّانه وهم بحاجة إلى التدريب للانطلاق إلى الأمام والتحرر من مختلف أنواع الظلم وسباب التخلف» كما أنّه مجتمع غنيّ بموارده الطبيعية» فالبتروول يكون المصدر الرئيسي للطاقة الإنتاجية وهو يقارب في العالم العربي إنتاج العالم، بل إنّ نسبة احتياطي النفط العربي تقارب نصف الاحتياطي العالمي، هذا بالإضافة إلى الموقع الجغرافي الذي يتيح للعالم العربي إمكانات وافرة في ميادين التجارة والمواصلات والسياحة بما ينشئ الازدهار والنهضة الاقتصادية والعمرانية. إنّ المستقبل يدعو المجتمع العربي في رأي زريق إلى «التحوّل المنشود» من «مجتمع تقليدي أسطوري جاهل إلى مجتمع حديث عقلائي، ومن مجتمع متفكك عليل فاسد إلى مجتمع متماسك سليم فاضل» إنّ التحوّل المنشود «هو تحوّل يستهدف القبض على ناصية العلم من جهة، وبعث الفضائل الخلقية من جهة ثانية (...) فبالعلم تستكشف نوايس الطبيعة والحياة الإنسانية فنقرق لأنفسنا وسائل التحرر والرفق،

شأنية القطبين الرأسمالي والاشتراكي، ولم يتصور أبدا غلبة النظام العالمي وواحديته هيمنة، لذلك بحث عن حل لأبرز معضلة سياسية في العالم العربي في العصر الحديث، أي القضية الفلسطينية عن طريق تحقيق الوحدة العربية وبناء الإنسان في العالم العربي بالتركيز على الأخلاق ونظام القيم والتمسك بما هو مثالي منها من جهة وإعادة صياغة البرامج والمناهج التعليمية على أساس العقل والعلوم الصحيحة من جهة ثانية، فترك سبل الخروج من التخلف وإعداد الأمة العربية لمستقبل أفضل، غير أن هذه التوقعات لم تجد الإرادة السياسية الكافية لإنجازها، بحكم تعدد المصالح واختلاف الاتجاهات، ومدى خضوع النظم القائمة لسياسات النظام العالمي الجديد ومصالحه القريبة والبعيدة وموقع العالم العربي في استراتيجياته وجداول أعماله واستشرافه للمستقبل الذي يخططه على أساس أهدافه الذاتية، وبناء على ذلك فإن استشراف قسطين زريق للمستقبل رغم صدق لهجته وتحسنه لا يكاد يتعد نسبياً **من الملاحظات التي نادت بها نخبة المفكرين في القرن التاسع عشر على أجل تحقيق نهضة العالم العربي في سياق مجلبة الجدل المرفوضة عليهم آنذاك، ولذلك تعلقوا بإعادة بناء كيان الإنسان وأخلاقه ودعوته إلى الأخذ بأسباب العلم.**

أما المهدي المنجرة المولود بالرباط سنة 1933 والمختص في العلوم السياسية والاقتصاد والعلاقات الدولية في مرحلة الخمسينات فإنه تجاوز الطرح الفلسفي والسياسي الذي انتهى إليه زريق من موقع تاريخي حضاري وجمع سلسلة من المقالات المختصة في استشراف المستقبل ضمن كتاب صدر له سنة 1991 بالمغرب بعنوان «الحرب الحضارية الأولى : مستقبل الماضي وماضي المستقبل». فانطلاقاً من حرب الخليج الثانية تنوعت زوايا نظره إلى أعاد هذه الحرب العسكرية والحضارة والسياسية والاقتصادية والاستراتيجية سعياً إلى استشراف المستقبل استشرافاً علمياً يستند إلى أدق مناهج البحث المستقبلي وآلياته. ولعل ما

الأشخاص» ومراجعة العناصر المكونة للشخصية العربية حتى تتجدد قناعات المواطنين وتعمق في كل بلد عربي فتنتشر في صدورهم «قناعات بوقية المعركة ويوحده المصير وبضرورة ملازمة الأنظمة لمطالب العالمية والحزبية والعدالة وللمقتضيات المستقبلية ويحتية البذل والتضحية ويوجب وضع كرامة الإنسان العربي وقدرته على الصمود وعلى الإبداع فوق أي اعتبار آخر. وفي يقين أن هذه القناعات لا تولد إلا في ظل نظام ديمقراطي يتسع فيه مجال الحزبية والتقاش والنقد والمحاسبة. ولهذا كان إثارتنا لهذا النوع من النظام ولعل الأخرى أن نقول : لهذا يجب أن تتقوى العناصر الديمقراطية في كل نظام، لكي تترسخ فيه قواعد الحزبية وتشيع في أجوائه ثقة المواطن بنفسه ونظامه ويقده» (ص 289).

إن المستقبل في نظر زريق «هو ما نضع، وحسنه أو سوءه ومن يبرع هذا الصنع» بل المستقبل «ليس تكراراً لماضٍ ولا قدراً محمولاً أو قدراً معروفاً محتوماً وإنما هو احتمال أو احتمالات، بل خيار أو خيارات» (ص 335). وأمام هذه الحيارات لا بد من التصمم والاختيار وتحمل المسؤولية مما يحدد نوع مصيرنا لمستقبلنا وماهية «وليس الصنع المجدي اعتباراً وفوضى، وإنما هو فعل إرادة نيرة وتقدير واع وتدابير حازم. وليس فعلاً يقدم عليه مرة ثم ينقضي الأمر، وإنما هو إقدام مستمر متجدد، ما دامت الحياة الإنسانية مستمرة طبيعتها وما دام تقدمها ورفقها يأتيان نتيجة لما تحدث فيها من اسعات وتحدث فهل يقدم على هذا الصنع أو تقعد عنه؟» (ص 336). بهذا يفتح زريق مشروعه لبناء المستقبل العربي على خلفية فلسفية اجتماعية سياسية تتعلق - بصورات نظرية تدعمها بمقترحات عملية في ظل ضغط لحظة عصبية : بداية الحرب الأهلية في لبنان سنة 1975 وفي ظل واقع مأساوي يهيمن على هذا الوطن العزيز...»

ومما لم يتوقعه زريق في استشرافه المستقبلي سقوط المعسكر الشرقي، فظلت كل توقعاته مرتبطة

الأراضي ذات التربة الفقيرة وبسبب الزحف العمراني على الأراضي الزراعية الجيدة - ويُعتبر التصحر هو آخر مرحلة من مراحل تدهور الأرض، وهو يهدد في الوقت الحاضر نحو ثلث مساحة أراضي العالم كما يهدد أرزاق ما لا يقل عن 850 مليون نسمة، ويُعتبر التصحر أحد العوامل الرئيسية التي أدت إلى فشل إفريقيا في الموازنة بين النمو السكاني وإنتاج الغذاء ومادام السكان يتزايدون فإن الطلب على الغذاء سيتزايد فضلا عن التغير في أنماط استهلاك الغذاء، ولا يقل الغذاء أهمية في مواجهة النمو الديمغرافي المتسارع عن أهمية الطاقة (البتروول والقمح الحجري والغاز الطبيعي والكهرباء المائية)، فالطلب عليها وزيادة الدخول والتوسع في التصنيع متصلان بنمو عدد السكان، وقد تبه مؤتمر ريو دي جانيرو (Rio di Janiro) منذ سنة 1992 إلى خطورة الوضع فاهتمامه بالبيئة والتنمية لم يحل دون تطرقه إلى قضايا أخرى ذات صلة بالبيئة مثل قضية التنمية وتبني التنمية المتواصلة أو المستدامة، وتلك التي حصلت إعماله الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية مثل **السياسة الاقتصادية/البيئية** وأنماط الاستهلاك وديناميات السكان وتحسين الأحوال الصحية وتنمية المستوطنات ايسريه، وهكذا تشابك قضايا السكان والتنمية وتشكل جملة واحدة من المشاكل التي ينبغي مواجهتها في إطار متكامل. وتكفي الإشارة إلى أن أحد التقديرات التي أجراها خبراء السكان في عام 2000 وفي عام 2025 يستجل في الأقطار العربية في عام 2000 وفي عام 2025 يستجل أن سكان العالم العربي وصل إلى نحو 290 مليونا في عام 2000 وإلى نحو 490 مليونا في عام 2025، وهذا الإحصاء يحدد جانبا من التحديات المتوقعة مستقبلا في مختلف الميادين الاقتصادية والاجتماعية، بل لعله هو الذي جعل بعض المستشرفين للمستقبل يتساءلون هل السكان نعمة أم نقمة ويرطون بشدة بين الناس والأرض والجوع !

إن خطورة ما يتوقعه دارسو المستقبل من تحولات يؤيد الأهمية الاستراتيجية للدراسات المستقبلية فكلمنا

يهتنا في هذا السياق على سبيل المثال مواقفه من : تحديات الواقع وما تطرحه من أخطار على مستقبل العرب مثل النمو الديمغرافي المتزايد والاقتصاد والطاقة البديلة وعصر ما بعد البترول والعلوم والتقنية والإعلام والاتصالات فضلا عن الديمقراطية والتعددية ومواقفه أيضا من الحوار جنوب شمال والغزو الثقافي والنظام العالمي الجديد .

لقد صيغت قرارات كبرى في السنين حول أفق عام 2000 وتبين أن أبرز انشغال فيها ما يُسمى «بالانفجار الديمغرافي» وقد بلغ عدد سكان المعمورة سنة 2000 ستة بلايين نسمة يقيم أقل من 15% منهم في البلدان النامية، ومن خلال هذا الإحصاء تمت جملة الإسقاطات على القطاعات الأخرى، فالمعطى الديمغرافي أساسي في استشراف مستقبل كل القطاعات وبناء عليه فإن مشكل المشكلات في رأي المسجرة ينحصر في مسألة التغذية وقد كرس المؤتمر العام لمنظمة التغذية والزراعة جزءا من أعماله سنة 1979 لدراسة تقرير يحمل عنوان الزراعة في أفق عام 2000 ويتوقع أن النقص الغذائي يزداد مدتنا مع البلدان السائرة في طريق النمو إذ أوتفح من 4 مليار دولار إلى 25 مليار دولار في عام 2000. واستمر الإنتاج الغذائي لكل فرد في الانخفاض ولم يعد يحول دون الحديث عن المجاعة سوى خطوة اجتازتها كثير من البلدان. فعدد من يعانون من سوء التغذية في دول العالم الثالث سنة 1980 أكثر من 400 مليون شخص وأصبح عددهم عام 2000 ما بين 300 و800 مليون حسب ما تقدمت به السيناريوهات ويعتبر المنجرة أن الخلاف في المسألة حاصل بين طرفين، فطرف يتهم المشاكل الديمغرافية وطرف آخر يتهم سياسات المداخل على المستوى الدولي والوطني. إلا أن مسألة النمو الديمغرافي على صلة مباشرة بالموارد وعدم التكافؤ بينهما في السياق يؤدي إلى مشكلة، فالأراضي الزراعية في بعض مناطق العالم تتآكل بسبب تعرية التربة وتدهورها وبسبب الإفراط في الرعي في

والتنمية»، ص 191. خاصة وأن ميراثية البحث والتنمية ضعيفة جدًا في العالم الثالث ويتأكد على القطاع العام أن يتحمل المسؤولية في تمويل البحث والتنمية لمدة سنوات عديدة في المستقبل «وقد تكمن إحدى الوسائل الأكثر ملاءمة في تكوين اعتمادات ذات مصادر مختلفة لفائدة برامج بحث معيّنة في ميدان البحث والتنمية وهي مشاريع تستدعي مشاركة فعالة للجامعات وباقي المنظمات العليا للبحث والتدريس» ويلاحظ المنجرة وجود مقارعة بين حجم البحث القائم في جامعات البلدان النامية وهو محدود نسبيًا بسبب نقص الاعتمادات - وما تتوفر عليه هذه الجامعات من «جهاز أكاديمي كلف للغاية وبإمكان إنتاجه العلمي أن يتضاعف بسهولة إذا توفرت لديه المبالغ الكافية وإذا ازدادت علاقاته متانة بعالم الصناعة والتجارة» (ص 193). وحتى يستقّي لبلدان العالم الثالث تطوير قدرتها العالية يعرض المنجرة جملة من المقترحات والحلول لحل أمتها «إعادة النظر في النماذج التنموية المحلية المفضحة التي لا تنجح في توفير عيش لائق لغالب السكان» والزام سياسي صريح على أعلى مستوى ممكن يقضي بالتدعيم المالي للبحث والتنمية على الصعيد الوطني وبالتعاون الجنوب-جنوبي في ميدان العلوم والتكنولوجيا...» (ص 197).

ولكن كان الاقتصاد العربي جزءًا من الاقتصاد العالمي فإن المنجرة ينته إلى أن مديونية العالم الثالث وضمتها العالم العربي تقدر بحدود 2000 مليار دولار، والعوائد التي تدفعها هذه الدول 150 مليار دولار سنويًا إلى الدول المصدّعة، ومجموع المساعدات من الدول المصدّعة إلى العالم الثالث هي 50 مليار دولار، فهذه الدول تأخذ منك 150 مليار دولار وتعطيك 50 مليار دولار أي تأخذ منها أكثر من النصف حيث تذهب إلى خبراء هذه الدول ومشترياتهم. هذا الاعتماد في المرونة وعدم العدالة على المستوى الدولي في النظام الاقتصادي العالمي يؤدي إلى الأوضاع التي نعيشها في العالم العربي بشكل عام، فليست هناك في الدول العربية

ازداد خطر مشكل مصري كما يقول المنجرة مثل الجوع واليأس والجهل والموت والصناعة والتجارة «ازداد تعلق الحل الحقيقي المناسب للحد من سيطرة شمولية للمستقبل» بل يصيف «إن الإطلاق الحقيقي نحو النمو يبدأ عندما ينهض المسؤولون والمواطنون لتحطيط نظم ومعاملات من شأنها أن تتحدّد، في حرّية وتضامن، رؤية واضحة لمستقبل البلاد (...)» ومن ثم أهمية ترك حرّية اختيار الطريق وابتكار الحلول من داخل الواقع، وذلك مع احترام الكرامة والقيم الثقافية الاجتماعية لتلك البلدان، إنمّا الإشراف في بعض الأحيان، يكمن بالضغط وقبل كل شيء في فسخ مجال الانضغاط لإشراك الآخرين»، (ص 189).

ولعل من أهم عوائق التنمية في بلدان العالم الثالث بالنسبة إلى الراهن والمستقبل مسألة الدعم المالي فالبحث والتنمية أصبحا إحدى الضروريات الجسيمة والمسلّم بها في البلدان المتقدّمة التي ترى فيه «على صواب، شرطًا لا زامًا لقدرة اقتصاداتها على التنافس» ورغم تضمّن مخطط لاغوس 1980 «مبادئ توجيهية» وتوفر بلدان العالم الثالث على «إمكانيات حقيقية» من الباحثين فإن نسبة الإنتاج الوطني (إجمالي الممنوحة للبحث العلمي والتنمية لا تبلغ سوى 0,4 % إلى 0,5 % لذلك وضع مهدي المنجرة خلاصة دقيقة لمصاريف البحث والتنمية في البلدان النامية حيث يعيد وضع ضعفها إلى غياب الإرادة السياسية وصعوبات التمويل الذي تتكلف الدولة بالقسط الأوفر منه.

لقد أشار المنجرة بالحاح إلى ضرورة الانتباه إلى أن تمويل البحث والتنمية لا يمكن فهمه بمعزل عن البيئة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يجب أن تندرج فيها والمقصود هنا هو البعد السياسي للبحث والتنمية الذي لم يحظ بالاهتمام الكافي في العالم الثالث، لا من طرف السياسة ولا من طرف أصحاب القرار في الوقت الذي صار هذا القطاع يُمَد من أولى الأسبقيات في الدول المصدّعة، بل قد يستحيل تكوين صورة ملموسة لما يفقده العالم الثالث من أجل البحث

من 10% من مجموع السكان، ومن جهة أخرى هناك مشكل الجهل فالمنطقة العربية تحطم الرّقم القياسي في الأتية» (ص 24 ن م).

ولا يتردّد المنجرة في التّمييز بين الدراسات المستقبلية والمستقبل، فعلمه يتّجه إلى المستقبلات باعتبار أنّ المستقبل مفتوح، وهناك فرق كما يقول ما بين الغيب والمستقبل المفتوح في مجالاته الاقتصادية والصّناعية والعلمية بما في ذلك الابتكارات فكّلها ممكنة التطوّر بطرق مختلفة، والدراسة المستقبلية ليست دراسة خطية تأتي بحلّ واحد، بل هي تسهّل الاختيارات، فإذا أردنا مثلا الحصول على نتائج معيّنة في مجال التّربية يجب أن نشع طريق كذا وكذا، وإذا أردنا أن يكون اقتصادنا كذا فهناك اختيارات متعدّدة فالتّعامل في هذه المجالات يقوم على سيناريوهات تصفّ عادة في سياربو أعلى وسياربو متوسط وسياربو أقصى. فالتساؤل عن مستقبل الوطن العربي ليس سؤالاً فنيا وليس سؤالاً خاصاً بالمستقبلات بل هو مبني على رؤية شاملة، فيمكننا أن نتساءل عن الرّؤية المتعمّلة بخصوص المستقبل.

ولا يمكن لاحدا احتكار هذه الرؤية، وأن يقرّر باسم الآخرين كيف سيكون هذا المستقبل لأنّ هذا المستقبل هو بيد العرب أنفسهم، وما يمكن للباحث أن يعمل هو أن يقول بأنّ هناك إمكانيات متعدّدة فيما يخصّ هذا المستقبل والمهمّ في رأيه أنّ هناك ظروفنا ناتجة عن تطوّرات علمية، قبل 50 سنة كان يمكن لشخص أن يقول هذا هو المستقبل الذي أريده وهذه هي إمكانيات هذا المستقبل حيث كانت العناصر التي تؤثر على هذا المستقبل تقريبا كلّها داخلية، أي أنّه كان بإمكان إنسان أن يتخذ قرارات داخل بلاد معيّنة، وهذه القرارات تكيف هذا المستقبل. لكن الآن لم تعد العناصر الأساسية المكيفة للمستقبل داخلية أو بيد أصحاب القرار على المستوى الوطني، فهناك مشاكل شموليّة عالميّة «فإذا أخذنا أشياء مثل الطقس، فهناك منذ بداية هذا القرن مثلا تغيّرات أساسية في الطقس، تغيّرات في البحار ومستوياتها، وفي مشاكل من التلوّث، وهي مشاكل

إحصائيات خاصّة بها، وفي تقارير البنك الدولي نجد غياب الإحصائيات الخاصّة بالدول العربية، وقد يعود هذا في رأي المنجرة إلى أسباب سياسية أو إلى أسباب أخرى حتّى إذا أردنا أن نطلّع على الوضعيّة في العالم العربي، نجد مسألة الدّخل القومي وهي شيء أساسي في هذه المعطيات غائبة عن هذه الإحصائيات، فضلا عن ذلك فإنّ التّجارة بين الدّول العربية تتمثّل نسبتها في أقل من 7% من مجموع التجارة العربيّة والمشكلة في العالم العربي حسب رأيه ليست وظيفيّة بل إنّ المنطقة العربيّة من المناطق التي مازالت تحت الاستعمار، وليست هناك دولة عربيّة يمكن أن يكون لها حتّى حدّ أدنى من الاستقلاليّة أو حدّ أدنى من العوامل والوسائل لتقرير مصيرها فهذا التوحيد العربي لا يمكن أن يكون إلّا إذا تحرّرت هذه البلدان طبعاً ولا يمكن أن يكون المرء خياليّاً، لأنّ هناك علاقات دولية، وهناك قوى عظمى وعلاقات قوى - لكن يمكن أن نقول إنّ الدّول الخليجيّة تمّ استعمارها واحتلالها للدرجة لم يسبق لها مثيل في تاريخ المنطقة كلّها، من يستطع أن يقول إنّ هناك وزيرا من أيّ دولة من دول الخليج يمكن له أن يتخذ قراره بنفسه؟» (ص 221، القدس العربي رمز وذاكرة، ط 1، س 1996).

ونظرا إلى هذه الرّؤية التّشاؤمية يشير المنجرة إلى أنّ نخبة من الاقتصاديين والسياسيين والمثقفين العرب درسوا سيناريوهات مستقبل المنطقة العربيّة على مدار خمس سنوات ونشروا كتابا في الموضوع سنة 1989 عن مركز دراسات الوحدة العربيّة عرضوا فيه سبعة سيناريوهات ومن الاحتمالات التي عرضت احتمال التفتّت والتشتيت وهو الذي طبّق تقريبا حرفيا لمئة ستين بعد حرب الخليج يقول المنجرة «أنا متشائم في الأمد القريب، لكن على الأمد المتوسط أو الطويل فأنا متفائل، وقبل ذلك يجب أولا أن نقوم بتقييم أعمالنا وسياساتنا ومواقفنا، وأن نبرهن على نوع من المصداقية فالمشكل الأساسي الآن في العالم العربي هو الفقر والدّول الغنيّة في العالم العربي لا تمثّل أكثر

نخبة في جزئها الأكبر غير قادرة إلا على الإحالة عن غيرها وتقوم برقابة ذاتية بدافع الخوف من أن تفقد امتيازاتها» (ص 442) فالمسحرة بينهم النخبة بأنها هي التي «تعتقد معركة الدفاع عن الديمقراطية» وهو يقدم معنى الكرامة الإنسانية على الديمقراطية من جهة المصطلح، فلما بحاجة إلى تفسير تجاوزات حقوق الإنسان، أو إلى تقليد الغير في إطار الكونية الشككية بقدر ما نحن بحاجة إلى الانتعاش بأن «المعركة الوحيدة هي معركة الكرامة لكل الأفراد دون انتقاء أو تفاضل» (ص 443).

ولعل السؤال المركزي في استشراف المنجرة للمستقبل هو ما موقع العرب في حضارة القادم؟ إن حضارة المستقبل تعتمد بشكل أساسي على الإنسان وليس على المزرعة ولا على المصنع كما يقول، إنها حضارة المعرفة، والبحث والمعلومات والتقنيات، وقيمة المواد الخام سوف تراجع تدريجياً وهناك من يتوقع بالتبعية إلى الطاقة في العالم الصناعي مضطراً لتوفير بدائل جديدة للمواد الخام كالنفط، لذلك فالعالم اليوم هو ما ما ينتج للعربي من معارف وعلوم وإبداعات علمية وحضارية؟ وأهمية هذا السؤال في رأيه أن هناك دولاً مثل اليابان أو سويسرا والدول الاسكندنافية دخلت العصر القادم بدون أن تمتلك أي ثروة طبيعية، ولا تتوفر لديها مواد خام، لكن لديها العقول والكفاءات، في حين أن الأمة العربية فقدت قدراً كبيراً من رصيدها المستقبلي عندما تخلت في وقت مبكر عن علمائها الذين ذهبوا أو هربوا إلى الغرب، «لقد تعاملنا مع علمائنا وكأن لدينا قافض عقول» (حوار الغد العربي، ع 13، أبريل 1999) ولم ندرك أن العصر الجديد هو عصر المعرفة، وأن هؤلاء العلماء أقل من كل احتياطي النفط العربي، كما لم تكن هناك أي رؤية مستقبلية لحل مشكلة الأمية «فالمجتمع العربي يعاني من أمية هي أعلى نسبة في العالم، ومازالت الحكومات العربية المتعاقبة تنظر إلى التنمية على أنها رؤوس أموال ومصانع وإنتاج، وهذه

تهم البقاء على الكرة الأرضية، ولن يمكن لأي أحد داخل البلاد كما كانت أن يقرر ماذا سيكون مستقبل هذا القطر، ولكن إذا كان هناك اتفاق على مستوى عالمي لاتخاذ بعض التدابير يمكننا أتذاك التغلب على بعض هذه المشاكل وبالمخصوص في ميدان التلوث» (الحرب الحضارية ص 306). هذا إلى جانب الثورة الإعلامية الحاصلة في العالم والتبادل الإعلامي الذي يتم الآن بنسبة 80% فالإنسان دخل شبكة عالمية من الاتصال، وهو ما جعل القرارات الكبرى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية قرارات خارجة عن السلطة المحلية، بل إنه لا مستقبل ولا نجاح في القرن الحادي والعشرين لمجموعة اقتصادية تقل عن 150 مليون نسمة أو على الأقل 100 مليون نسمة فضلاً عن التحديات التي تطالب بتأسيس تجمعات اقتصادية لأن التكنولوجيا الجديدة تفرض أسواقاً كبرى واستثمارات كبرى ولا يمكن لدولة يتراوح عدد أفرادها ما بين 5 و50 مليون نسمة أن تواجه المستقبل وحدها، ولذلك فإن جميع الدول العربية وحتى توفيق في مواجهة المستقبل مدعوة إلى الدخول في اتصالات لتتمكن من التغلب على الفقر والجهل أولاً وتحسين الأوضاع الصحية ومعالجة قطاع ما يستهيه بالأشياء البسيطة مثل السكن والملبس ولهذا الأشياء كلها أيضاً شروط، وأظن بأن الشروط الأساسية هو تحقيق نوع من الحرية متلائم مع البيئة الحضارية الموجودة اليوم وبالمخصوص نوع من الحرية لتحقيق هذا المستقبل، لأن الحرية هي التي تسمح بالابتكار والاختراع» (ص 307) وهي السبيل إلى «الكرامة المادية والزوجية والمعنوية».

ولعل الديمقراطية كذلك لا تقل شأنًا في رأي المسجرة عن الحرية، وهو ينظر إليها ناقدًا الذي يقولون «إن النخبة يجب أن تساعد الشعوب على تحقيق الديمقراطية». «قالوا لنا اليوم إن السكان ليسوا مطالبين بالديمقراطية وأن النخبة هي المرشد. وكان المستعمر يقول لنا نفس الشيء قبل بضع سنوات: إن السكان غير متاهلين لنيل الاستقلال، فمن أي نخبة يتحدثون؟

الوطن العربي تحت 24 سنة وهذا يدعو إلى التنازل؟ لكن هناك عوامل موضوعية تؤكد وجود الأمل، منها أننا نملك عدداً وافراً من الكفاءات والخبرات العلمية التي تحتاج إلى الثقة، وهذا المطلوب من الرأي العام والحكومات ووسائل الإعلام والأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، فعلينا أن نعيد الاعتبار للعقل في الواقع دون استسلام لمعطياته، ويحتاج العقل العربي إلى نوع من «المأسسة» أي المؤسسات التي تنظم المعلومات والمعارف وتوثقها، وتكون على اتصال مع مراكز الأبحاث في العالم، لا لتقلد ما توصلت إليه وإنما لتناقشها وتستفيد منها.

إن الاقتناع بالفشل والوعي بأسبابه هو في حد ذاته دافع قوي لتجاوزه، ويذهب المنجرة إلى أن الصراعات العربية الحادة في التسعينات (حرب الصحراء، غزو العراق للكويت مثلاً) كانت مفيدة رغم سلباتها لأنها كشفت زيف الادعاءات الوحشية ووضعت الجميع أمام حقائق موضوعية أما الأمر الجديد تماماً فهو حالة الوعي السياسي والسياسي في الشارع العربي مما جعل الناس يتساءلون عن حقوقهم الديمقراطية، وينظمون أنفسهم في أحزاب وجماعات، وهذا أجبر الحكومات على «أنسة» البشر فضلاً عن إدراك النخبة الثقافية لأهمية القيم الحضارية والهوية الثقافية لمواجهة الغزو الثقافي الوافد، ولئن جاء هذا الوعي في سياق الدفاع من أجل البقاء ودفع الاستلاب الاستعماري إلا أنه سوف يتحول إلى مقوم بناء لنسق من الأفكار الذاتية التي تستفيد من المعطيات الحضارية والمعرفية لإثراء الوعي العربي وليس لنفيه. وستكون نقطة البداية لدخول المستقبل هي التعليم وهو يلتقي في هذه النقطة بالذات مع قسطنطين زريق وكذلك في الاهتمام بالعنصر البشري ورفع الكفاءة العقلية والمعرفية عند الطلاب الجدد ليكونوا مبدعين لا مجرد متلقين، فالنظام التعليمي العربي يحتاج إلى إعادة نظر، ولا بد من المبادرة إلى محو أمية المجتمع العربي وتخصيص مزاياه لها وشروط وأدوات إنجاز مع إعادة الاعتبار للعقل المستقبلي العربي، من خلال الثقة

المفردات لن تكون لها قيمة في المستقبل، لأن أهم ثروة ستكون البشر، وستكون المعلومات أكثر قيمة من المال. وحول هذا المفهوم للثروة يضيف أنه لا توجد ثروات في الجنوب إذا عرّفنا الثروة على أنها البشر المنتج للمعرفة، أما الثروة بمعنى المواد الخام والأيدي العاملة الرخيصة فهذه لا مكان لها في الحضارة الجديدة، لذلك يرى أن التفاوت بين الشمال والجنوب سيبقى لكن على مستويين، تفاوت علمي ومعرفي، وتفاوت في الجنوب بين الأثرياء والفقراء، والمفزع أن «العولمة» أو النظام العالمي الجديد سوف ينتج حالة صارخة من التفاوت لم تشهدا البشرية من قبل والدليل على ذلك أن إجمالي سكان الدول الصناعية الكبرى الذين يشكلون 19% من سكان العالم يحصلون على 83% من الثروة العالمية، كما أن مستوى التعليم نجد أن 85% من مخصصاته في العالم مكرسة لـ 19% من البشر، وإذا نظرنا إلى البحث العلمي نجد أن 90% من نفقاته تتم في الدول الصناعية، وفي مجال الاتصالات الإعلامية والأقمار الصناعية تحتك الدول الصناعية 90% من إجمالي المطبوعات العالمية ولعل ميزانية البحث العلمي في أمريكا بنوياً تعادل إجمالي الموازنة لنصف سكان الوطن العربي، فإين الحديث عن عالم واحد وعن تدوير الفوارق؟ إن النظام العالمي الجديد وجد لكي يكرّس هذه الفوارق ويعمّقها ولكي يستغني نهائياً عن العالم الثالث حيث يعتبره عبئاً ينبغي التخلص منه في أقرب وقت. فهل يعني هذا أن العرب لا مكان لهم في النظام العالمي؟ يعتبر المنجرة أن الفرصة ما تزال قائمة لإنتاج نظام عربي جديد يستطيع التعامل مع النظام العالمي الجديد، وهذه الفرصة تبدأ بوقف التدهور الحاصل في العلاقات، وهو لا يعتقد أن الحالة العربية يمكن أن تصل إلى أسوأ مما نحن فيه، فالجامعة العربية محتقة والتنسيق العربي مجدّد والزراعات الحدودية تستغرق التخبّ الحاكمة، كما أن نماذج التنمية السائدة تسير على النمط الغربي وهي أقرب إلى التبعية «ولا بد أن يأتي الفرج من حلال حبل حديد تتمثل في أن نسبة كبيرة من أساء

الطويل، وهذا يحتاج إلى رؤية، ونحن الآن نفتقد إلى هذه الرؤية، ففي الماضي، أيام الاستعمار كانت لدى المثقفين رؤية لتحرير الوطن، وتحرير المواطن، لكن بمجرد أن رحل الاستعمار تفجرت الخلافات وصارت الرؤية قصيرة النظر وصار الصراع قانون الوجود «ولو حدث العكس وامتلكت النخب السياسية والفكرية رؤية لتحديث المجتمع بالقضاء على الأمية وتطوير التعليم والدفاع عن القيم الحضارية وتبني نموذج عربي مستقل للتنمية، فسوف نسير في الاتجاه الصحيح، وهذا ما نعول عليه مع الجيل الجديد».

في علمائنا وباحثينا ومثقفينا، ومراكز أبحاثنا وإمدادها بأدوات الإنتاج المعرفي «ولو خصصنا موزونات التسليح لمحور الأمية ودعم الجامعات والمراكز العلمية لصار لدينا شعب قوي يهابه الآخرون، فترسانات الأسلحة مهما كانت مليئة لا تخيف أحداً، لكن الخوف يأتي من شعب مسلح بالمعرفة».

ولعل أحد أسباب عجز العرب عن إعداد دراسات مستقبلية هي سياسة النفس القصير كما يقول مهدي المنجرة، فالدراسات المستقبلية تحتاج إلى أمد طويل، ومن أهم سمات التخلف العجز عن التعامل مع الأمد



المثقف والمجتمع المدني

فؤاد الفخاخ

على هذا الأساس لا يمكن أن يكون تحديد هذا المصطلح تحديدا علميا في تراثنا العربي المعاصر إلا بالعودة إلى مرجعيته في أصله الغربي إذ لم ينشأ هذا المصطلح عندنا بعيدا عن الموصفات التي وضعها له الآخرون. (3)

ولا نرى - في هذا المقام - فائدة للعودة إلى دراسة تطور المجتمع المدني منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين لأن غرضنا لا يمكن أن يكون في هذا العمل الماضي بقدر ما يكمن في استقراء الواقع الموجود للاستشراف المستقبل المنشود.

فالغرض الجوهري من هذه المقاربة أن نرتقي إلى اكتشاف العناصر التي خلقت عظمة الأمم والمجتمعات وتحديد ملامح المثقف الخاصوي بإسراز أدواره لا مجرد بناء الجهود الجديدة على الجهود التليدة.

فليس من العقل في شيء بعد مرور قرن من الزمن أن نظل - نحن العرب - ماكثين حيث فاجأنا الاستعمار فتنذب عن مواقعنا الخلفية وأيامنا الخالية، ولا مبرر لهذا الموقف اللاتاريخي إلا عجزنا عن خلعلة الواقع من الجمود الذي ران عليه حقا طويلة بمقتضى عجزنا عن تغيير ما بأنفسنا لأن المثقف لم يتاضل ضد كل أشكال السلطة ليكون - في نفس الوقت - الموضوع والأداة في نظام المعرفة أو الحقيقة التي امتنع عن الإصداغ بها لكل للذين لم يدركوها(4)

إن موضوع المجتمع المدني يثير بطبيعته عددا من المسائل لا مناص من إجلاء حقيقتها مدخلا لدراسة منزلة المثقف في تشكيل المشروع المجتمعي الجديد أي في عملية تنقية المجتمع من القوالب الجامدة والنظم التقليدية للارتقاء إلى مجتمع جديد يقوم على تعامل حضارات الشرق والغرب ويكنل للمواطن حقوقه المدنية في جميع أبعادها باعتبار أن المثقف هو بمثابة ضمير الجميع سواء كان يختزل صورة المثقف الكلي أو صورة المثقف الخاصوي (1).

وما يزيد الموضوع تعقدا أن عبارة «المجتمع المدني» ما فتئت تواتر بكثافة وفي سياقات مختلفة حتى غدت تلك الكثافة مؤشرا على التباسها وغموضها لا سيما أن الكلام على الكلام يدور على بعضه ببعض وهو مركب من اللفظ اللغوي والصوغ الطباعي والتأليف المناعي والاستعمال الاصطلاحي ومستلها من الحجا ودوره بالتمييز. (2) مما جعل مصطلح المجتمع المدني مصطلحا فضفاضا يتشكل بدلالات مختلفة تصل حد التضارب والتناقض.

وقد برز هذا المصطلح في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين حينما كان الأوروبيون يعيشون تغييرات نوعية عميقة يحكم انتشار المخترعات الآلية والتقنية من جهة ويحكم التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من جهة أخرى.

هذا فيما يتعلق بالسياق التاريخي لنشأة مفهوم المجتمع المدني أما المحل الدلالي الذي ينتمي إليه الدال «مدني» فهو يختلف باختلاف طبيعة الاستعمال وسياقه ففي اللسان يقال مدن بالمكان أي أقام به ومته المدني أو المدني الذي يقابل الريفي (7) ويقال أيضا للرجل العالم بالأمر الفطن ابن مدينتها وبالتالي بين الحقلين الدلاليين يكون معنى «المدني» هو الحضري الذي يمتاز عن الريفي بالذكاء والفطنة.

أما في التنظيم الاجتماعي فإن المدني يقابل العسكري وفي أصناف أنظمة الحكم ينظر إلى المدني بأنه نظام الحكم الذي يكون ضديدا للحكم التوقراطي أي كل نظام سياسي يتخذ من الدين وسيلة للسيادة وللحكم باسم الله.

وعلى هذا النحو يبدو أن دراسة العلاقة بين الموجود والمنشود في مسألة المجتمع المدني هي أمر على قدر كبير من الأهمية إذ ينبغي أن نتجه وجهة مبدئية لا لبس فيها فالعلاقة بين الموجود والمنشود ليست علاقة بين طرفين متفصلين وإنما هي علاقة ترابط جذري عضوي تكوّن في علاقة هي بحث عروة وثقى وهي العروة الوثقى التي من حلالاتها يمكن فهم إشكالية علاقة المجتمع المدني بالمشقّف أو المفكر أو الفيلسوف.

هذه الإشكالية لا تسير نحو الوضوح لا برسم صورة المنشود من خلال الموجود فحسب وإنما بالوصل بين الموجود وما قد وجد.

فالموجود المحايث المتزامن مع التغير السياسي في تونس يجعل المجتمع المدني مؤسسا على ثلاثة أركان أساسية هي:

- الاعتدال الديني وذلك بنيد كل مظاهر العنف من ناحية ومواجهة الدين للمسجديات الحضارية الطارئة على الواقع من ناحية أخرى.

- العدالة الاجتماعية وذلك بالتوزيع الأمثل لنشوة بحيث تشمل خيرات التنمية جميع المواطنين على مختلف مشارهم

ومن هذا المطلق يكون غرضنا البحث في الخصائص التي متى توفرت في المجتمع البشري أكسبته صفة المدنية وفي الوظائف التي يصلطع بها المثقف ويتميز بها عما سواه. وعلى هذا النحو تكون حدود بحثنا متصلة بما ينبغي أن يكون لا بما هو كائن بحيث لا يكون حديثنا عما هو كائن إلا بقدر إسهامه في إثارة ملامح ما ينبغي أن يكون، ومن ثم نسوّغ توظيفنا لما قد كان.

ولا مراء في أن مصطلح المجتمع المدني كغيره من المصطلحات والمفاهيم والظواهر الحضارية غير مستقل عن سياقه التاريخي مهما حاول البعض تجريده منه.

ويمثل هذا السياق في نشأة هذا المصطلح خلال القرن الثامن عشر بفرنسا وانتقلا ثم تبلور استعماله لدى هيجل وماركس وقد ظل هذا الاستعمال متعلقا بالبنية الاجتماعية إلى أن أكسبه غرامشي مضمونا جديدا فأصبح المجتمع المدني يعني قبل كل شيء «ما في البنية الوقية من مؤسسات فكرية أيديولوجية يتم إنشاؤها واستعمالها لنشر الهيمنة الأيديولوجية» (5) ثم آل به الأمر في المجتمعات الليبرالية التي نعت بالديمقراطية إلى أن يتحدّد في علاقة بينه وبين المجتمع السياسي وهي علاقة أساسها التوازن لا سيما إذا توفرت فيه جملة من الخصائص أو المبادئ من أهمها الإيثار ذلك أن المجتمع المدني هو مجتمع يعيش أعضاؤه في مسالمة في ما بينهم، أما المبدأ الثاني فهو أن المجتمع المدني يركز على الوفاق الاجتماعي، وفي أن واحد على مبدأ الإلتزام. (6)

ومن هنا المنطلق كان لهبوب رياح الحداثة على العالم العربي الإسلامي أو بعبارة أخرى كان للحوار الحضاري بين الشرق والغرب دور فعال في إثارة هذه العودة النقدية للذات وفي مقاربة مسألة المجتمع المدني من جديد، ومن ثمّ سيحدد هدف العودة على أنه إنشاء لمجتمع عصري جديد مماثل لمجتمعات أوروبا ينجح بتصميم إلى الأمام ويفتح على التقدم وعلى الأخذ بأسباب العلم الحديث مع احتفاظه من التراث ببعض الجوانب والسنن التي لا تموت بانه.

- الديمقراطية التي تعني المشاركة في تسيير شؤون الحكم إما بالانتظام في أحزاب سياسية وإما بالأخراط في النسيج الجمعياتي أو بالتداول على المسؤولية صلب الحزب الحاكم ذاته(8).

ولا مراء في أن هذه الأركان التي ينهض عليها المجتمع المدني تمتد جذورها إلى محطات نيرة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. ومن أبرز هذه المحطات ما ذهب إليه العلماء المسلمون من تصنيف العلوم عبّر عن قدرة فائقة في طويع العلوم الوافدة من حضارات أخرى إلى منطق هذا التصنيف وإلى الغاية التي يرنو إليها وهي الملاءمة بين الشريعة والفلسفة. ومنها أيضا بزوغ خطاب معرفي جديد في المغرب والأندلس كان له الفضل في إعادة تأسيس البيان على البرهان(9) تجلّى ذلك في جهد نظري بذلته طائفة من المفكرين المسلمين: ذلك أن ظاهرة ابن حزم إنما هي ثورة ضد الجمود ودعوة إلى تحرير العقل من التقليد. كما أن كليات الشاطبي مثلت نظرة متقدمة في التعامل مع النص الديني بتخليصه من القيود اللغوية في مقابل ربطه بمالغ المقاصد والمصالح وتزيله في سياقه التاريخي بأشياء أنه لا يجوز -عنده- أن نبحث في القرآن عن علوم أعلى من مستوى الأمية التي كان عليها العرب بل ينبغي التقيد في فهم الشريعة وتفسير القرآن بمستوى هذه الأمية

ومن هذا المنطلق كان موقف الشاطبي تعبيرا عن نظرة تاريخية للشريعة وللحدث القرآني. وهو الموقف الذي يتجانس مع المنهج الذي وضعه ابن رشد في فهم القرآن والمتمثل في عدم الإقتصار في طلب معنى لفظ ما أو آية ما من اللفظ ذاته أو من الآية ذاتها وإنما ينبغي استحضار مختلف السياقات التي ورد فيها اللفظ للظفر بالمعنى المطلوب.

وبعد ابن رشد أؤل من أثير على المتكلمين والأشاعرة نفهم للطابع والبيئة باعتبار أن من رفع الأسباب فقد رفع العلم كله وبذلك خلّص العقل المعرفي الإسلامي من الرؤية السحرية ومن سلطة القضاء والقدر المفارقة

وأما ركن العدالة الاجتماعية الذي ينبغي عليه المجتمع المدني فيمكن أن نستلهم من تراثنا ما يذل عليه فشير - تمثلا لا استقواء - إلى الرؤية الخلدونية للعرمان البشري، إذ يرى ابن خلدون أن الاجتماع البشري ضروري وأن توزيع العمل بين أفراد المجموعة البشرية يبدو أكثر ضرورة وتنشأ عنه حاجات جديدة تمس المجتمع وتنجم عن ذلك قوانين خاصة هي فوائس الحياة الاجتماعية التي تقتضي وجود إدارة أو ملك توكل إليه مهمة الموازنة بين الحاجات الفردية المتضاربة. ويبدو أن ابن خلدون في دراسة شؤون الدولة والمجتمع كان مختلفا عن الذين كتبوا في الأحكام السلطانية والسياسات الشرعية من أمثال الماوردي وغيره فقد عالج هؤلاء موضوع السياسة والملك على أنه علم خاص وفهموا من السياسة الشرعية الصفات التي يجب أن تتوفر في صاحب السلطة بينما ذهب ابن خلدون إلى أن العلم بذلك، ذهب إلى أن الفلسفة السياسية ليست إلا الكشف عما ينبغي أن يكون عليه نظام المجتمع السياسي وانتهى إلى أن العدل أساس العرمان وأن حياة الأفراد لا يمكن أن تستقيم إلا إذا انتظمت في مجموعات متضامنة تربط بينها علاقات العمل التعاوني المبني على التكامل وأن هذه المجموعات لا يمكن أن تنتمي وتزايد وتستمر إلا في حدود تنظيم سياسي يكفل لها الأمن والنظام والاستقرار ومن ثم تحقق المجتمعات البشرية لنفسها الاستمرار والإزدهار (10) وأما الركن الثالث الذي يقوم عليه المجتمع المدني - ونعني بذلك الديمقراطية - فإنه يضرب بجذوره في «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» ذلك أن خير الدين الترنسي قد التقط فكرة العدل أساس العرمان ليصوغها صياغة جديدة إذ يجعلها أساسا لقيام التنظيمات فيشرع لمبادئ العدل والمساواة بما ورد عن الرسول من «أن العدل عز الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص وبه أمن الرعية»(11) فيعطي بذلك من شأن المؤسسات السياسية ويعتبرها مظهرها من مظاهر النهضة الأوروبية وعنوان الحضارة العصرية(12).

يبد أن هذه الوظيفة التي يضطلع بها المثقف التونسي ليست وظيفة متجانسة أساسها التنميط والتماثل وإنما تختلف تجلياتها من مثقف إلى آخر وذلك بحسب خصوصيات متشابهة فمنها خصوصية موقعه الطبقي ومنها أيضا خصوصية ظروف حياته وعمله المرتبطة بوضعه فضلا عن خصوصية سياسة الحقيقة في مجتمعا(14).

إن القاسم المشترك الذي ينبغي أن يظل قائما بين كل المثقفين - على اختلاف خصوصياتهم يتمثل أساسا في نبذ كل شكل من أشكال السلطة الدوغمانية وفي ضرورة قبول مبدأ التباين والتنوع وبذلك يمكن للمجتمع المدني أن يقوم على التوازن والاستقرار وتسوده قيم الحق والخير والعدل والمساواة.

ولعل المثقف التونسي لم يشذ عن هذا الاتجاه - بل اضطلع - منذ التغيير- بأدوار متميزة بفضل ارتباطه بخصوصيات الحضارة العربية الإسلامية التي هي في جوهرها «حضارة الأخلاق والإجتهاد والإصلاح لا تريد إلا خير الإنسان وتنبذ الانغلاق والتعصب والتحجر بقدر ما تنبذ العنف والتطرف والفتنة شأنها في ذلك شأن كل الحضارات الكبرى تقوى بفتحها وتمثلها لمختلف الروافد وتضعف أو تموت عند الإكفاء بالذات والإعراض عن لوائح الإنشاء الخارجي» (13) ومن ثم كان تفكيره في ثقافته الوطنية نبي التمييز في أوضاع عالمية جديدة ومستجدات حضارية طارئة سمتها النوعية سرعة التحول فضلا عن الثورة التكنولوجية الاتصالية.

الهوامش والاحالات

- (1) للتمييز بين المثقف الكلي والمثقف الخصوصي راجع : ميشال فوكو السياسة الأسبوعية ديسمبر 1976 ص 1.
- (2) أبو حيد التوحدي الإبداع، المؤلف، حبيب أحمد من الربيع إلى الصيف 1975/ مكتبة الحياة بيروت (دت) الجزء الأول ص 9
- (3) لمزيد التعمق في هذا الرأي راجع محمد صالح الزاكشي (مخطوط) : مفهوم الحداثة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين (بيت الحكمة) تونس 1985.
- (4) "Dialogue Foucault - Deleuze" les intellectuels et le pouvoir Revue N° 4
- (5) الطاهر لب مفهوم المجتمع المدني، ضمن ندوة المجتمع المدني، (مؤلف جماعي) طبعة دار صامد للنشر والتوزيع تونس ص 1
- (6) الصادق نمعد ندوة المجتمع المدني (تعقيب على مداخلة الطاهر لب) ص 20.
- (7) ابن منظور : لسان العرب . مادة (م-ن-و)
- (8) راجع هذه الأركان في : خطاب سيادة الرئيس زين العابدين بن علي في ذكرى إحياء عيد الجمهورية 23 جويلية 1989
- (9) راجع في ذلك : محمد عبد الحاروي . سيرة العقل العربي المركز الثقافي، الدار البيضاء 1988
- (10) راجع في ذلك : ابن خلدون : المقدمة، الباب الثالث ، مطبعة دار إحياء التراث بيروت - دت
- (11) أبو العباس شهاب الدين الفسطاطي إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري طبعة دار الكتب العربي بيروت ج 1 ص 121
- (12) راجع في ذلك : غير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. طبعة الدار التونسية للنشر 1960
- (13) الخطاب الرئاسي في ذكرى 7 نوفمبر 1988
- (14) ميشال فوكو السياسة الأسبوعية ديسمبر 1976 ص 33.

العضوية في المجتمع المدني

شرف الدين بوعديري

1 - الانتماء بين التحالف والتحرر :

لقد تواتر في العقود الأخيرة من نهاية القرن العشرين رأي في الفلسفة السياسية مفاده أنّ الانتماء المؤسساتي أصبح معياراً قطعياً لا بدّ منه في التعريف بمدنية المواطن فدون الانتماء إلى منظمة أو جمعية أو حزب، يفقد المواطن هويته المدنية ويفقد معها حقوقه في ممارسة مواظته واجرائياتها تشريعاً وقانوناً إلى حدّ أنّ الانتماء أصبح دالاً بل أصلاً من أصول المبدئية الصعبة المؤسسة لنظام المجتمع المدني بمجتمع الحداثة بامتياز. ولم يحترز أحد إزاء شرعيته أو مصداقيته في علاقته بحقيقة المواطنة المتأصلة في تراث الإنسانية سيما وأنّه من اليسير أن يتفطن أيّ شخص إلى أنّ هذا الانتماء، على شاكلته المؤسساتية ليس حقاً مشاعاً وإنما هو حقّ مشروط قانونياً وتوازناً وتحالفاً، حيث يترتب عنه بديهة إقصاء عدد هام وهائل من المواطنين الذين يصعب أن تنطبق عليهم تلك الشروط أو تلك القوانين. فإذا بهذا الانتماء يتأكد على المستوى الإحرائي باعتباره انتماء خاصاً حصلاً لا يشمل إلا الذين يميزهم مزاج مشترك هو مزاج الرعماء ولكن ألا نحد أنفساً، نعماً لمثل هذا الاعتبار، نواجه مجدداً مفارقة التقابل والتعارض بين طرفين : الزراعي/الرعية، الحكومة/المواطنين، السّلطة/الجمهور، الطبقة المستغلة/الطبقة المستغلة؟ إنها مفارقة العود على البدء

2 - مفارقة الولاء في عصر الديمقراطية :

لو تستجد بذاكرة التراث الإنساني فإننا سنعثر على مفهوم معهود ومألوف لاجتماعية المواطن ومدنيته مختلف عن المفهوم المؤسساتي الزاهن. فالأوائل قد أحصوا دون استثناء على أنّ مدنية الإنسان واجتماعيته تكون بالطبع (أرسطو/ابن خلدون...) لا بالانتماء والولاء كما يذّ بعض من المظنن للمجتمع المدني أن لا يمكن ذلك في ضماير الناس اليوم ولكن عبثاً يفتلون. وإن كان العلامة عبد الرحمن ابن خلدون قد تّبه إلى ذلك في مقدّمته فقد كان على حقّ لأنّه أكّد ذلك في ظروف تاريخية تفرض ذلك وجوباً وهي ظروف النظام السلطاني ولكن هل يعقل رهاناً أن يحافظ هذا الولاء على قيمته الإيجابية وعلى أصالته المعهودة ضمن ظروف الحداثة والعلمانية وعقب ظهور دولة الجمهور بما هي دولة الديمقراطية الحديثة ودولة الحزبات والمواطنة المسؤولة. إنّه من الخلف عنه أن نتحدث اليوم عن الولاء كمعيار وضمي ومطلق لتأكيد مدنية الإنسان أو عن الانتماء المؤسساتي كمؤشر حاسم في تحديد المواطنة والمدنية فقرائن المدنية تماماً مثل قرائن الثقافة والحضارة لا يمكن أن تحدّد بعد هذا التطوّر الهائل الذي عرفته الإنسانية وفي هذا دليل على ثراء الحزبات المدنية وحزبات المواطنة الملزمة وعلى اتساع فضاءاتها إيجابياً وعملياً، ولا تناقض البتّة

نهاية الأمر - شئنا أم أبينا - يتم على شكل من أشكال العصبيات البدائية التي غالبا ما تكون إجراءاتها مبنية على قرارات لاصلة لها برجحان العقل وبقيم كرامة الإنسانية وحرية المواطنة ومقوماتها، ونعم الأخطر في مثل هذه التجاوزات هو أنها تقرّر وتطبق باسم السيد العلياء للوطن أو باسم القانون والشرع وتبعاً لذلك فهي تمثل مسألة تتعلق بالأخلاقيات، الشيء الذي يستوجب النظر محذراً في طبيعة العلاقة بين ما هو سياسي من جهة وما هو أخلاقي من جهة أخرى وبالتالي وضع حدود دقيقة وصارمة بين هذه المجالات الثلاث من حيث هي حدود «لرجحان العقل».

4 - توظيف مفهوم «الجوهر الفرد» الرواقي في تأسيس هيئة المواطنة المستقلة :

فطالما اقترنت مسألة الأخلاق والأخلاقيات بالذين وبالعبادات والمعتقدات السائدة تنزلا كانت أو وضعا، ولكن في طور ما من أطوار نضج العقل وتطور العلوم مثل عصر التنوير الذي عرفته أثنيا في عصر «بيركليس» أو مثل المرحلة التي مرت بها مدن أوروبا الكبرى في عصر النهضة وفي سبيل الحدأة أو تلك التي عرفتها فرنسا وألمانيا في عصر الأنوار ووجب على بعض رموز الفكر أن يعيدوا النظر النقدي في حقيقة السلطة وفي أصول إجراءاتها أخلاقيا واجتماعيا وعقليا فكان أن ترتب على ذلك نمط من التعددية المعنوية والمذهبية والفلسفية يطمح ضميّا إلى تجسيد المطالبة بفصل الدين عن الدولة وفصل السياسة عن الأخلاق كما سيتجلى ذلك ويبرز في عصر النهضة الأوروبية وفي عصر الأنوار، وهي عين المشروع الذي سمي فيما بعد بـ «اللائكة» ثم بالليبرالية. ومن الحريّ بنا هنا أن نقف عند تنظير الفيلسوف «مارسيل دي بادو» الذي لم يقطع جذريا مع الأرسطوطاليسية. لقد كان هذا الزبدي حريصا على الفصل بين «السياسي» و«الأخلاقي» وميز هذا المقصد يكمن في وجوب احترام استقلالية «القانون» من حيث هو يفترض ضميّا «قوة الإلزام» دون اعتبار

بين هذا المفهوم الزاهر لفضاء الحرية المترتب عن تطور الحضارة وتطور المفهوم الأصيل لفضاء الحوار الديمقراطي في أثنيا : فضاء الشاحة العامة وبالمثل لا تناقض بين هذا التصور وتلك القولة الشهيرة التي قالها الخليفة عمر ابن الخطاب لما بلغه خبر شكوى أحد الرعايا المصريين الذي جلده ابن عمرو ابن العاص، بعد فتح مصر، لقد قال مخاطبا عمرو ابن العاص : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا».

3 - استغلال مبدأ التحالف :

ولما كان تنوير مفهوم «الانتماء» من حيث هو عضوية في المجتمع المدني وانتماء المواطنة يقتضي اعتبار ما يميز إنسانية المواطن عن سائر الكائنات الأخرى ووجب أن نركز أولا على الميزات التي يميز بها الله سبحانه تعالى من عقل وحرية وكرامة وأمانة ألم يقل تعالى «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» آية: 70، [سورة الإسراء: 17] ألم ينزل كذلك الهزيمة الأعرس بما هي منزلة المخاطرة، قال تعالى : [إنا عرافنا الأمانة على السماوات والأرض والحبال غاب] «نحملنها وأنشفق منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا» آية: [73] [سورة الأحزاب : 33].

من هنا يلزم أن نعتبر هذا التكريم للإنسان لا بما هو تنزيل فحسب ولكن من جهة الوضع كذلك فتطرق لتحليل شروط معقولة الانتماء من جهة صلته بالمواطنة وبالمدنية، وفي هذا المعنى يكتسب هذا التكريم قيمة اعتبارية في وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومن ثمة يلزم أن نقف عند الشبهة التي يحتملها مفهوم «الانتماء المؤسساتي» فنميز بين ما هو معقول وناجع وما هو غير معقول ونافل من الإجراءات التي يرتكز عليها هذا النمط من الانتماء الذي ساد أخيرا وهيمن على عدد من مؤسسات المجتمع المدني. وهنا نطعن في الإتيان إلى تلك التجاوزات التي ثبتت على بعض مظاهر الانتماء المؤسساتي باسم التحالف وهو في

الزواقي القائم على السِّلْمة العقدية الخاصة بوحدة الوجود أي وحدة العقل والطبيعة والإله، ولكن ما هو السبب العميق لوحدة السلطة كما تفترض على هذا النحو؟ قد نجد الإجابة عن هذا الإشكال في الطبيعة الإنزيمية للقانون أو للشرع التي تتعارض مع التعدد وترتب بداهة عن القوة الصادرة عن وحدة هذه السلطة الإلهية المجسدة في الدولة. ولكن هذه الإجابة لا تأتي على جميع الشبهات المتضمنة في الإشكال فمفهوم القوة يبقى مع ذلك متضمنًا لبعض هذه الشبهات عامة قوة يجب اعتبارها مصدرًا للإلزام الشرعي والقانوني والأخلاقي؟ وتبعًا لذلك أية قوة يجب أن تحدد شكل الإنتماء ومقصده؟

5 - الطبيعة العقلية لقوة القانون وحدود السلطة إزاء استقلالية «الجوهر الفرد» :

لقد سبق أن عرض لنا أفلاطون في محاوره الجمهورية مجادلة هامة بين ترازيماك وسقراط حول أصول سلطة الدولة من حيث هي إلى الطبيعة أم إلى العقل؟ وبالتالي هل يصدر من القوة أم عن الحق؟ ولقد حاول ترازيماك حينًا أن يفتح نظرات والحاضرين بدهشة ارتداد قوة السلطة والقانون إلى القوة الطبيعية وذلك نظرًا لنباهة سقراط وحدته حيث تقطن يسير إلى مواطن المغالطة المحتملة في خطاب ترازيماك ومجادلته. وتبعًا لصرامة هذا التمسك الذي صاغ فيه أفلاطون جدل سقراط لم تحظ نظرية ترازيماك بالتواصل والدعم ولم تكشف قيمتها الإيجابية والوضعية إلا في مرحلة الحداثة الأخيرة مع فريدريك بنشه الذي حرص على التنويه بالقيمة الحقيقية «للسقراطيين» الأوائل، وبنجاعة منطقهم ومجادلاتهم باعتبارهم، في الحقيقة، فلاسفة لهم أصالة خاصة من جهة المنهج ومن جهة الواقعية، بل وكذلك من جهة الصلة بقيم الإنسانية الأرقى «لا هتلرًا» كما أراد كثير من النقاد والشرّاح اليوم، من خلال قراءاتهم، أن يفهموا ذلك تأوّلًا وإسقاطًا ولكن من جهة أنطولوجية الإنسان الأرقى كما تمثّلته نبشته أصالة.

لطبيعته الدينية والماورائية. هكذا يمكن لقانون ما- كما كان يقول - أن يكون «مائة مرة ضارًا وسيئًا دون أن يفقد قيمته كقانون» فهولاء يكون قانونا بالفعل في حالة ما لا تستند سلطة الرأي العام. فسلطة القانون بهذا المعنى هي سلطة دعمائية أو عقيدية وفي الحقيقة ليس هو سيئًا أو ضارًا في شيء إلا من وجهة نظر الأنانية والرجسية. لكننا بمارسيل دي بادو يدي من خلال موقفه هذا صلته بالماكافلية الذاعية إلى إلزام المواطنين بطاعة الأمير الممثل لسلطة الرأي العام دون قيد أو شرط، وفي هذا الموقف كذلك دعوة مباشرة إلى تحجير كل فعل اجتماعي على الكنيسة الشيء الذي يفترض ضمنيًا توحيدًا مطلقًا للقانون المدني وللقانون الإلهي باعتبارهما يجسدان وحدة السلطة. وتبعًا لهذا يعتقد مارسيل دي بادو أنه «ليس هنالك سلطة لا تصدر عن الله ومن حيث هي تكمل سلطة لأسقف (رجل الدين) مهما كان التوظيف السيئ لها في الظاهر. ولنا أن نستخلص من هنا مقاربة وجهة بين مفهوم بادو لوحدة السلطة ومفهوم أوسطو في الحقيقة لا توجد إلا سلطة واحدة وحتى إن وجدت قرائن لسلطات متعددة في الواقع فإنها تابعة وترتد في النهاية إلى وحدة السلطة الرسمية»

على أن مارسيل دي بادو لا يبنّي الموقف الأرسطي حول وحدة السلطة بتمامه وإنما هو يحيد عنه عندما يتعلّق الأمر بوجود الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الإلهية أو بين القانون الإنساني والقانون الإلهي وذلك باعتبار أن طبيعة السلطة الأولى وضعية، وطبيعة السلطة الثانية تأملية ويعتبر آخر إن الفارق الجوهري بين السلطتين هو أن الأولى تلزم الإنسان من حيث هو جسد والثانية تلزمه بما هو ضمير إذن فهو فارق إجرائي وتطبيقي يفرضه اعتبار القرائن الموضوعية عند تطبيق القانون بما هو قانون إنزيمي. ومن حيث هو كذلك لا يتعارض مع وحدة السلطة أنطولوجيًا وهي وحدة ترتد إلى وحدة الألوهية والطبيعة، وهنا لابدّ من التنبيه إلى استفادة مارسيل دي بادو من المذهب

هكذا لا يمكن اعتبار أنَّ المشرع أو المَنظَر يقصد من خلال ردّ وحدة السلطة إلى وحدة القوة توظيف القوة الجسدية، وبالتالي تشريع العنف باسم السلطة وباسم القانون، فهذا هو الخلف عيه لذلك لا بد أن يكون المقصد من قوة وحدة السلطة أو قوة القانون الإرادي مقصداً وتوحيدياً أو قل مقصداً عقلياً من جسس التشريع أو التظهير الفلسفي باعتباره تشريعاً أو نظيراً يقوم على رجحان العقل وعلى صفاء الوعي وتماسكه.

إننا ونحن ننسب إلى استلهام الفلسفات الحديثة من المذهب الزوافي، نستطيع ببساطة أن نستكشف مرجعية تفسر لنا أو تثير السبيل أمامنا لإزالة هذه الغشاوة التي تكتنف هنا مفهوم «القوة» ولإزالة الغمّة التي تحيط به، ذلك أنَّ القول بفصل الذين عن الدولة ويفصل القانون الوضعي عن القانون الشرعي دون قطع مع وحدة قوة السلطة بما هي سلطة إلهية وسلطة عقلانية، يرجع، في حقيقة الأمر إلى رأي لا يكتنح الزوافي الزوامي حول مصدر الشعور بالسعادة وهو المتمثل في وجوب التفريق بين «ما يتعلق بالذات الشخصية» و«ما يتعلق بها» وذلك عند الاختيار أو عند أخذ القرار والحمل واجدون يسر استفادة «مارسيل دي بادو» من هذا الرأي وكذلك استفادة «دونس سكوت» وذلك عند توظيفهما لمفهوم «الجوهر الفرد» في شرح مفهوم الواقع المستقل (في الطبيعة أو في المجتمع) وهو المفهوم الذي منه يحصل الوعي بالفارق بين الفردي والكلّي، وكذلك الوعي بطبيعة العالم بما هو أساس أنطولوجي ينظم الجواهر الفردية طبقاً للنظام الكلّي أي يحقق اندماج هذه الجواهر في العالم المصنوع واندماجها فيه. وفي هذا الرأي، بطبيعة الحال، صدى لمفهوم الانسجام الكلّي لدى الزوافيين، وهو مفهوم يفترض مشاركة الموجودات من حيث هي جواهر فردية في النظام الكلّي ولكنها في نفس الوقت تحافظ على استقلاليتها إزاء كل قوة غريبة. ولا ننسى أنَّ مثل هذا الرأي كان مصدراً لاستلهام المصلح والمَنظَر البروتستانتية الألمانية «لورن» الذي دعا هو أيضاً إلى وجوب الفصل بين الدولة

والكنيسة، مؤكداً أنَّ كل ما يتعلق بالعرضي وبالحياة العامة خارج عن مفهوم الكنيسة، فسلطة رجل الدين لا تتجاوز ما هو ذاتي وروحاني وتأملي هكذا لا يجب على المؤسسة الكنسية إلا أن تمثل هيئة المجلس الاستشاري الزوافي والأخلاقي بالنسبة إلى السياسي الذي يتولى تدبير الشؤون الخارجية والاجتماعية ولكن كلاهما يحتكم إلى قوة السلطة الإلهية ووجدتها باعتبارها في الآن نفسه قوة سلطة العقل وقوة السلطة الطبيعية تحابها وتماهي، ولو أردن مريداً من الصوء لأصول «ردوحيّة» وحدة هذه السلطة فيمكننا الرجوع إلى مسألة «التفريق» بين وحدة الفرد ووحدة الشخص من جهة صلتها بالوحدة المطلقة للسلطة الإلهية بما هي سلطة العقل فلقد سبق «لدونس سكوت» أن افترض تفريقاً في «الجوهر الفرد» بين ما يتعلق بالفرد وما يتعلق بالشخص أو بين ما يسمّيه «جوهر النفس» وما يسمّيه «الجوهر الفرد» وباء على هذا التفريق، يستلهم دونس سكوت الزوافيين ويقدم تعريفاً للحريّة الإنسانية من جهة صلتها بالشخص العقل والمستقل حيث تعبّر عن الطاعة أنواعاً ثمة وتلقائياً للقانون الخارج عنها، ولا تعبّر عن الضاعة «عبيد» وهذه الطاعة هي عبارة عن عملية تصدس بفرضي غرسين الطبيعة وعي اقتناع بها واعتناق لها فهي قوانين تجسّد تماهي بين الطبيعة والعقل وتبطن في الذات على شاكلة أوامر تكون قناعاته الشخصية بما هي قناعة العقل وتصديقه (assentiment).

وصن هذا التفريق ذاته أوجب دونس سكوت تفريقاً آخر بين «الطبيعة الطبيعية» و«الطبيعة الأخلاقية»: الأولى تتصل بجوهر الإنسان كفرد والثانية تتصل بجوهره كشخص، والأولى تتمثل في الاستجابة لمطالبات وأوامر طبيعة جوهره كمجرد مجرد ومن هنا هو كائن غير عاقل. والثانية تتمثل في الاستجابة لأوامر طبيعته من حيث هو جوهر عاقل ومن هذا الجانب يكون كائناً عاقلاً وطبيعياً أخلاقياً. ولعمري إنَّ النظام الاجتماعي في نظر هذا الفيلسوف يتأصل ضرورة في الأخلاقيات الطبيعية بما هي أخلاقيات العقل وطبقاً

انتماء مشروط بمصالح فردية باسم المصالح العامة. ومن حيث هو كذلك لا يمكن أن يحافظ على استقلالية المواطنة بل سيفرض تنازلات على كل من المتحالفين قد تصل إلى درجة التذني قيمًا وأحليًا ولما كان لكل من مرحلة الحداثة وعصر التنوير دور ريادي في التقدم طورا آخر وربما أطوارا في علاج هذه المعصلة وتقديم مقاربة أكثر واقعية لتحقيق التوازن الاجتماعي المشود، فقد ارتأينا أن نذكر مجملا فرصاتها محترلة حول هذه المسألة للإعتبار بها. لقد بدأ رواد هذه الحداثة بإعداد الرأي العام تدريجيا لقبول الحياة ضمن ظروف التعدد العقائدي والاختلاف في الرأي وفي الأخلاقيات وبالتالي لقبول تطبيع هيئة الانتماء وذلك بدءا بفصل الذين عن الدولة وبالإعلاء من شأن الإنسان وتقلير حرية الفكر ولقد كان كل من «إيرازم» و«مونتاني» ثم «ديكارت» قد عمل جاهدا على التشهير بتجاوزات السلطة الدينية والسياسية المغلفة والتي تمثلت خاصة في التفحيط بأبرياء لا شيء إلا لاختلافهم في الرأي أو في العقيدة.

ولكن البصيرة الفعلية لمشروع إدراج هذه الحقوق والحرريات ضمن فعاليات وإجراءات المجتمع المدني يعود في الحقيقة إلى «جان جاك روسو» و«فولتير» فلقد ناضل كل منهما لإرساء تقاليد لحرية الفكر ولفعاليات الديمقراطية، فمن المعلوم أن «روسو» وضع مؤلفات تؤصل حريات الفكر والحرريات الديمقراطية في الطبيعة الخيرة للإنسان (أصل اللامساواة بين البشر / العقد الاجتماعي/ وإيجل أو في التربية...) كما دعا إلى وجوب مقاومة مظاهر الظلم والطغيان والكشف عن حيل العقل المفضلة والمبررة لمظاهر الاستغلال ومقاومتها، والعمل على تخليص المواطن من أضرارها. وبعد «العقد الاجتماعي» «أنتونجيا» نادرا لا يزال يستل، في البلدان الديمقراطية، المرجع المثالي في التشريع الأنسب للفعاليات والإجراءات الديمقراطية في مدار راعييتها المؤسساتية والاجتماعية، ولقد طرح فيه إشكالية مفهوم القوة ووجوب وضع

لمتطلباتها التفصيلية التي ترتد في النهاية إلى ضرورة ولزوم القانون الطبيعي من حيث هو معبر عن قانون العقل الإلهي. هكذا نتبين على التدرج كيف أنه من المفروض أن نفهم الولاء أو الانتماء على حقيقته من خلال الصلة بما هو جامع مشترك في الإنسانية، وهو بطبيعة الحال العقل من جهة ورجحانه نحو الأفضل أو نحو الكلي والأنسب تكافؤا مع حرية المواطن وحماية حقوقه المدنية وضمان التوازن الأنسب لتحقيق معادلة الواجب والحرية سيما وأن التفريق الذي أوجبه رياديو الحداثة واللائكية بين الإنسان كفرد والإنسان كشخص أو بين ما يستونه «جوهر الفرد» وما يستونه «جوهر النفس»، قد أثار لنا حقيقة واقعية لا مناص من الاعتراف والافتقار بمصادقتها وبشرعيتها وهو أنه، كما سيتطور ذلك في الفقرات الأخيرة من كتاب «غضب الميتافيزيقا» للاييتز، بحثا يحاول أي كان من الذين يزعمون امتلاك السيادة أو السلطة إخضاع الإنسان بما هو جوهر نفسي، وبما هو عقل لأوامر ولقرارات عبثية وإن كان قادرا على إخضاع والتسليم عليه من حيث هو «جوهر فرد» وحشد حجة الإنسان تتجاوز وتحتدي كل قوة تتناقض مع دأله. فإية قوة إذا يجب أن تمثل نقطة ارتكاز لوحدة السلطة ولتجاعتها في مشروع التحقيق الأنسب لمعادلة الواجب والحق من جهة، ولتوازن القوانين والحرريات من جانب آخر وبالتالي في تأسيس «انتماء المواطنة» بما هو انتماء غير مشروط ومصليحا؟

6 - المرجعية الرسووية في تأسيس مدينة الانتقاء :

يبدو لنا أن تحليل ازدواجية كينونة الإنسان من حيث هو جوهر فردي وجوهر نفسي في الآن ذاته قد انتهى بنا إلى اعتبار المفارقة القائمة في ثنائية الحرية المدنية والانتماء المؤسساتي، ذلك أن هذا النمط من الانتماء ومن حيث هو انتماء التحالف، وكما نتبين لنا قرائن مبدئية يمكن معاينتها بيسر، هو في الواقع

فلا وجود لسلطة إنسانية طبيعية مطلقة عل صنوه «الإنسان» فالأقوى ليس أبداً الأقوى ليقى دائما هو السيد . « والقوة لا تنتج، على هذا النحو، أي حق وأي مشروعية، لذلك وجب التواضع والإجماع على قوة مشروعة تؤسس السلطة المدنية وبالتالي تؤسس سلطة «الدولة» ومن خلالها تتأسس حرية المواطن وتحمى حقوقه المدنية في كنف الإرادة العامة وبدل الانخراط في تمشي مطلق الخلف لـ «جروتوس» Grotius هذا الذي يستخلص من إمكانية تنازل كل فرد على حرّيته لفائدة سيد ويصبح عبدا له، إمكانية تنازل شعب بكامله بالمثل ليصبح شعبا من العبيد لفصل 4 من «العقد الاجتماعي»؛ يعتقد «روسو» أنه لا بد من تأسيس سليم للقوة المشروعة التي تحدّد «السلطة» في الطبيعة الخيرة ولكن اجتماعيا، وهذا التأسيس لا يتم إلا من خلال المواضع في إطار المجتمع المدني فتكون، تبعا لذلك، القوة المشروعة هي «قوة الحق» بما هو صنو «قوة الحب» هكذا، يتضح لنا كيف أنّ الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، في نظر «روسو»، وكذلك من حالة الفردانية الموضوعية إلى هيئة المواطنة المدنية، إنّما هو انتقال يسعى إلى ضمان تطويع نوازع طبيعية بداء «الواجب» بدل تلبية نداه «الغريزة».

7 - فولتير وتأسيس حرية العقل واستقلالية المواطنة :

وليس مشروع المفكر والتأقّد الساخر صاحب «كنديد»، إلا معاضدا لمشروع صنوه «روسو» في التنوير وإن كان يختلف عنه في المنهج، فلقد كان وعي فولتير الحاد بالمغزى المصلحي والظرفي الذي تقوم عليه مختلف الشرائع في كلّ الدّول دافعا هاما لوضع هذه الشرائع مجددا تحت محكّ النظر والتقد، ولعل تعدّدها يدلّ على ظرفيتها وعلى اقترانها بالصّلف الشخصي وباستغلال السلطة مؤقتا. تبعا لذلك فإنّ ذهن الإنسان غالبا ما تهيم عليه الرّيبة والاحتمالية، فهو لا يرتكز فقط على الأفكار الواضحة والديهية، فمما

حدود لتوظيفها. ولأنّه مشحون بكيانه الوجداني أو كما أقول بـ«الانوجد» بما هو حال معرّ عن طغيان الحساسية والتخيّل الرومانسي على الذات المفكرة وعلى تأملاتها ولأنّ له وعيا حادا إزاء مظاهر الظلم وحالات الأساوة المهيمنة على البشر على حساب حقوقهم المدنية المشروعة بسبب تحالفات ومواضع تبرّر، بطريقة أو بأخرى، مظاهر من استغلال السلطة، وبوجه مواطن «جونيف» «جون جاك روسو» كلّ اهتمامه انوجداديا نحو عقلنة الطبيعة الخيرة والوجدانية في الإنسان وتطبيعها ضمن سير الآليات والإجراءات المؤسساتية في المجتمع المدني. وهو يطمح، في نظرنا، من وراء ذلك إلى تخليص كلّ معقولة إنسانية وكلّ قيمة أخلاقية من حصار الغرابة ومن مدار التّدوّد المتفعل، كما يتطلّع أيضا إلى تطبيع هيئة «اللاتّماء» بما هي حالة غربة المفكرين الأحرار، ولقد كان «روسو» أحدهم لذلك ما فتى يخيّر «الانوجد» ركيزة يقوم عليها تمشي تأملاته وسجالاته وفكره عموما، فالحساس في نظره أنجع من الأبر الشرائعي ومن التكليف لذلك يثق فيه، كدافع عن تلك الطبيعة الخيرة، في الدّفع عن مواطنة الإنسان وعن حذوفه المدنية ضدّ مظاهر الاستغلال المترتبة عن مواضع وتحالفات المتخيلين باسم القانون المدني. فمفارقة عبودية الإنسان الحرّ كما يعاينها في المجتمع الخاضع لسلطان الأسياد وهو يتقبّلها على أنّها حالة طبيعية لا بدّ من خرقها، ذلك أنّ الطاعة للقوانين المسطّة اجتماعيا والمفروضة من خارج الذات تعدّ حسنة ولكنّ الأفضل منها زعزعة هذا التّبر الذي يشدّ رقابنا وفكّ القيود الرّامزة إلى التّسلط. والطغيان من حيث هي مترتبة عن مواضع مغلوطة: مواضع التّحاييل والتّسلط ولكنّ ما الذي يجعل «القوة» مشروعة ويجعل توظيفها لا يتضادّ مع كرامة الإنسان وحرّيته ؟

لقد تبيّن لـ«روسو» من خلال قرائن في الطبيعة وكذلك من خلال قرائن المواضع الاجتماعية أنّه لا بدّ لكلّ قوة من حدود، مهما كانت منزلتها في المجتمع،

وإدماج المنبؤ والشديد... ولعلّ هذا التّوير يبقى رهين مكافحة «الرّأي العام» المضلل بوصفه رأياً يبرز مظاهر استغلال السّلطة والعدوان الموجه ضدّ الثّراء والأحرار والمستضعفين، وليست هذه المكافحة جنويّة كما تبدو فهناك أفكار غالباً ما تظهر على أنّها من باب التّخلف لدى الرّأي العام المهيمن وغير قابلة للذّم ولكن مجرّد التركيز على تحليل منطقها الخاص من جهة علاقته بالواقع وتنوير موضوعيّتها يوجّهنا تدريجيّاً نحو اكتشاف مصداقيّتها وإجلاء مواطن تدعّمها وتسندها، وذلك من خلال الحوار والمجادلة اليومية. ومن ثمة من المحتمل جدّاً أن ندرجها ضمن المعتاد ونعّشها حيّة مجدداً وتبعا لذلك نركّز من خلالها إنسانيّة الإنسان المضطّهد والمُفْضَى لأجلها وبسبب دكتاتوريّة الرّأي العام. وإن أردنا استخلاص عبرة جوهرية بمشابهة غبطة الأريكس لدى «فولتير»، من خلال هذا الدّفع عن استقلاليّة كل من تفكر والمفكر، فإننا ننبّهنا بيسر من خلال التّعليم، إلى الأضرار ومشروعيّة الحوار والمعادلة وحيولها، فليكن يوماً، وبالأحرى من خلال الدّعوة إلى التّفكير الحرّ للإنسان المفكر والمستنير الذي لا يتساق ولا يصّاع بيسر للأفكار الجاهزة والمبسّطة بل من المفروض عليه أن يحتكم دائماً إلى رجحان العقل بما هو ملكة تعترض ضدّ كل ما هو لامعقول وما هو فظيع ودنيء بالنّسبة إلى إنسانيّة الإنسان

8 - تجاوز «عقدة الاضطهاد» المسقطلة بين روسو وفولتير:

ولئن كان، كلّ من «فولتير» و«روسو»، يختلف الواحد منهما عن الآخر، فإنّما ذلك من جهة المنهج فحسب لا من جهة الغاية. صحيح أنّ الأوّل بنى فكره التّقديّ الساخر على أساس «العقل» ومفاهيمه الضّارمة وجذله التّاجع ويهدف، على الخصوص، إلى الدّفاع عن الحقوق والحريّات دون اعتبار مطلق للمذاهب والمعتقدات والديانات. والثّاني بنى فكره على أساس «الإنوجاد» الرّومانيّ والتأمّل ويحرص على الحدّ،

لاشكّ فيه لا بدّ أنّ هنالك وجوداً مستقلاً وأكيدا لفكرة العدل وكذلك لفكرة الظّلم، وهو وجود مخالف لكلّ القوانين والعادات الاجتماعيّة بل هو مخالف كذلك لكلّ المعتقدات الدّينيّة، وتلك الأفكار متناسبة جدّاً في واقعيتها مع فكريّ الصّواب والخطأ. ومن خلال هذه الاستقلاليّة للأفكار عن الواقع يخلص «فولتير» إلى بيان استقلاليّة واقع الأخلاق ومعقوليّة على نحو يتناسب مع استقلاليّة الهندسة ومعقوليتها، ولعلّ هذه المعقوليّة المستقلة للأفكار الأخلاقيّة والتّشريعيّة هي التي من المفروض أن تكون المعارف الضروريّة للإنسانيّة. وهي التي من المفروض أيضاً أن تسيّرنا أو تقودنا في حياتنا اليوميّة وأن تثير لنا ما هو غامض ومشتبه في المعارف والعلوم الأخرى. هكذا يشدّد «فولتير» على وجوب تدخّل الفلسفة في العمل من أجل حير المجتمع وتهديد العقل البشريّ، ومن ثمة العمل من أجل التأثير في لوائح الاجتماعيّة الحيّة وذلك على أساس نظرته البسيّطة للنّسبة التي تعمل على توحيد الإنسانيّة أخلاقياً وقيميّاً. على أنّ نجاعة هذا التدخّل لا تحصل بركم المضاعف مما كان عمق الفكر الذي تحويه ومهتّا كان رجحانه بل من المفروض أن تحصل عن طريق الحوار المباشر مع الآخرين والسّعي إلى إقناعهم عن طريق الحجّة يقول «فولتير» في رسالة إلى السيّد «إيباني»: إنّ «دنا عشرة من الثّراء الضّادّين القادرين على جلب انتباه الآخرين» بالمجادلة بالتي هي أحسن» وبالبهران، يستطيعون إنتاج الخير الوفير أكثر من مئات المجلّدات التي يقرؤها القليل من النّاس، فكلّ النّاس يتجاوزون والحقّ يؤدّ التأثير الحسن». [رسالة 26-9-1766].

لقد حرص هذا المفكر الثّاقف الساخر على تحريض المفكرين والفلاسفة الثّراء ضدّ عقالّة العقل وضدّ التّفسطة وتزييف التاريخ وضدّ التّناقضات بل دعاهم بكلّ حرارة إلى العمل على تحرير الثّراء والطّيبين من سلطة المتحابين وفي رسالة إلى «دالمير» [16-10-1765] يفترض أنّ خمسة أو ستة من الثّراء والمستقلّين كافون للقضاء على الدّناءة ولتنوير العالم

بصفة خاصة عقب ظهور «التحليل النفسي» وتطبيقاته التأويلية. صحيح أن «روسو» يذكر، في الصفحات الأخيرة من «اعترافاته» عبارة «الاضطهاد» (ص 640 تقريباً) في إطار سرد لحادث هجوم عنيف بالحجارة على المحل الذي كان يقيم فيه صحبة «تيريز» وقد استفاد جاره الأقرب وهو سيد من الأعيان وقد شاهد الحادث مباشرة واستغرب الأمر، ومن الغد اتصل به أعيان آخرون من المدينة مع سيد القصر مثل: عقيد البلدة ووكيل المحكمة والقباض وأمين الخزانة الخ... ونصحوه جميعهم بمغادرة المكان حماية لنفسه. ولقد توجس روسو أن يكون وراء هذا الحادث مدبرون من أعدائه ومن المناوئين له، ولكن هل في هذا ما يدل على «عقدة اضطهاد» على النحو الذي يعرض في التحليل النفسي الفرويدي وفي تطبيقاته التأويلية؟ يبدو أن الأمر لا يبدو أن يكون من باب الإسقاطات التي وقع فيها عدد من المطبقين لآليات التحليل النفسي في قراءاتهم لمؤلفات كبار المفكرين، ومن المحتمل أن يكون هذا المطبق من المتعاطفين مع شخصية «فولتير» القائل الصالح لا غير، ونحن نطرح هذا الافتراض قائلاً ذلك على أساس ما ورد أيضاً في «الاعترافات» ذاتها من اعتراف «روسو» باحترامه له «فولتير» وتقديره لمؤلفاته بل ورعيته في مقابلته ثم إن حصول الحدث قد يكون ترتب عن تدبير بعض الطامعين في الكسب أو في الزرق، ليس إلا. ولم لا نفترض أنه قد يكون مدبراً من بعض أعدائه المصائب بعقدة «الضادية»، كما نفترض تأويلات «التحليل النفسي» في عصرنا الحالي إذ لا يمكن أن تتعلق الأمر بمجرد عقدة اضطهاد بسيطة، فالعقدة كما تقدم في التحليل النفسي لا بد أن تكون مرتبة: فهي مازوشية وصادية في الآن أو عدوانية جنسانية معاً وفي رأينا، يعد من الخلف أن نتعرف بعداوة بين رمزين من رؤاد التنوير مثل «روسو» و«فولتير»: فلا عداوة بين العلماء الأصليين ولا إحساس بالاضطهاد لكل منهم إزاء الآخر، وعلاوة على ذلك ألم يدافع كل من هذين الزائدين من أجل حماية حقوق المواطنين ومن أجل حرّياتهم الفكرية والاعتراف بمعقولة أفكارهم

كل الحذر، من حيل العقل وسفسطة المنطق حيث يدعو إلى توظيف العقل على نحو متكافئ مع الطبيعة الخيرة للإنسان؛ ومقصده الارتقاء بالمجتمع، بقدر الإمكان، إلى درجة تحقق المساواة والعدالة مع اعتبار بنهيات الحقوق المدنية القائمة على عقد اجتماعي سليم، لا أثر فيه للتفضيل أو للتخيل، ومتكافئ مع مبادئ الإرادة العامة المعبرة عن إرادة المجموعة الوطنية؛ لا إرادة تحقيق نزوات الدات الرجسية والضادية على حساب العزل والمستضعفين: ونحن إذ نذكر، من خلال هذا الفارق المنهجي بين رمزي «التنوير»، بنفس الفارق المنهجي، تقريباً، بين «ديكارت» و«سبينوزا» باعتبار أن الأول أسس فلسفته على المنهج التحليلي بدءاً من «الأنا» ويتدرج نحو البرهنة على واقعية الكلّي (الله/الروح/الحزبة) والثاني ينطلق من الجوهر الكلّي (الله) ليعود تدريجياً إلى واقع الذات بما هي نمط متغلب أو اتواجدي ضمن الأنماط المتعددة في العالم. فإتياً، والحالة هذه، نحرص على إبراز مواطن الائتلاف الجوهرية والأصيل القائم وراء الاختلاف الظاهر بين هذين رمزي الفلسفة وعلى الأخص بين المفكر العقلاني والناقد الساخر (فولتير) والمفكر الزوماني المتأمل والمحدث الحاذق (روسو). لقد كان المقصد الأسنى المشترك بينهما، عقلنة الطبيعة الخيرة والتوابع الطيبة على نحو سليم وترسيخ أسس العقد الاجتماعي ضمن أساسها الضلب والحي المقام للتوابع الشريرة وكذلك السعي إلى العمل بتشريعات العقل الإنساني المتجاوز لكل الفوارق المزاجية والعقدية والمذهبية في إطار المحافظة على الحريات وعلى حقوق المواطن من حيث هي متكافئة مع مبادئ العدالة ولا تناقض مع كرامة الإنسان ولا مع مبادئ الإرادة العامة ومن حيث هي ترتقي تدريجياً نحو التجسيد الأفضل لمبدأ «المساواة»: عدالة وإنصافاً.

إتياً، ونحن نوضح مواطن الائتلاف، هذا، بين رمزي التنوير، لا نقدر أن نسلم بيسر بمصادقة ذلك الرأي الشائع القائل بتكوّن عقدة اضطهاد لدى «روسو» إزاء «فولتير» على الخصوص وهو رأي انتشر

الخلف أن نجعل المدنية مقترنة بالتصنع ومقتصرة على أشخاص دون آخرين أو على مجموعات دون أخرى ففي رأينا ليست هذه الهيئة [هيئة اللاإتماء] طبعا للدلالة المتبدعة من مظهر لفظها، إلا من ابتداع عناصر ضالة تساهم جاهدة في صناعة الرأى العام المرضي والعدواني والإرهابي، ولكن عبثا تفعل، فهي عناصر عرفت بانعدام الرأى الواقعية لديها وبمخاطلتها للتمثل الوهمية العائصة في عتمة الأفاق الظلامية؛ إنها عناصر لا تتذوق طعم الاستقلالية والفراوة ولا تحدد نخوة العزة المقترنة بكل منهما، فهي تمشي رافعة الرأس شامخة كالزرافات تتبع بعضها «زرافات زرافات» ولا تنظر قط أمامها فما تلبث أن تتعثر وتقع من عل ويكون سقوطها آنذاك سقوطا مدمرا وأني دمار؟. ولعل الزوماني المتأمل والمتحدث العاذق «روسو»، قد نجح إلى حد ما في وضع الإصبع على الموطن الدلالي الأصل لهذه الهيئة: «هيئة اللامتية». إن الأمر أبسط من تلك التقييدات التأويلية التي أنتجت صفت «العرياء» و«الشذوذ» و«الغوص» بما هي صفت «الضيق» إسقاطا على هيئة «اللامتية». ولا يجب أن يصلنا ذلك التمثل أو التصور الذي قدمه «كولن ويلسن» من خلال دراسة نقدية تحليلية لشخصيات أبطال روايات فلسفية وجودية أو واقعية مثل شخصية «زارادشت» لدى «نيتشه» وشخصيات أخرى كثيرة سواء في روايات لسارت ولدى كيركجورد وكامو أو لدى روائيين عالميين أنجليزا وألمانيا وآخرين (لا يسمح لنا هذا المجال بذكرهم)... فذلك التمثل لغريبة هذه الشخصيات أو شذوذها لا يتساوى مع واقع الاجتماع الإنساني الفعلي فهو تمثل من باب الفرّ الزواني والشعري قد تزيد فيه نسبة التخيل أو تنقص ولكنه مع ذلك يبقى تمثلا وهميا لا يتطابق مع الواقع ويحرف الصورة الواقعية لهيئة «اللاإتماء» بما هي هيئة الالتزام بحرية المواطنة الدالة على الحياد عن كل ما يتضاد ويتناقض مع الحق من مظاهر الظلم والعدوان، وهي هيئة يقابلها في الاصطلاح السياسي حركة «عدم الانحياز» التي أسسها سياسيون كبار من العالم الثالث

وتخليصها من مدار الغربة والشذوذ؟ كما أن تقليد «الاعترافات»، في حد ذاته، وهو تقليد مسيحي قد يحتمل انزلاقات في مجرى تزييف الحقائق والأخبار المتعلقة بشخص المعترف وذلك باعتباره تقليدا يفترض إخفاء أسرار شخصية، ومن حيث هو كذلك فهو تقليد يماثل إجراءات التحقيق التي تتم على مستوى الذات، وهي إجراءات قد تتم سرا في الكنيسة مع القس أو الأسقف كما قد تتم من خلال الكتابة مثل: «الترجمة الذاتية» والمقصود منها «التطهير» الأخلاقي أو «الشفاة» كما هو الشأن في تراثنا ولكن أتي «تطهير» وأية «شفاعة» تكفر عن الذنب يعد إتيان الإنم؟ ومهما نكن الوضعية فهي تبقى دائما اعترافات من باب الإلزام الذاتي أو الخارجي وتكون تبعا لذلك متكلفة تنقصها المغفرة ثم، إذا لم يعرف الإنسان بصدقه وبنزاعته في حياته، فكيف يكون صادقا في اعترافاته وأني لنا أن نصدقه بعد وفاته والحال أن الصدق والزمانة والبراءة والقيم التي هي من جنسها يسر اكتسابها تصعبا أو تكلفا أو بوساطة «الاعترافات» و«الشفاة»... ولكن الاستعانة بالنسبة إلى الزمان من باب الخلف فكلما تكون الطهارة قابلة للتحقق اضطروا أو التزموا في أي ظرف وفي أي آن وقد يجوز اعتبارها تبعا لذلك من باب «المصالح المرسل». وفي هذا الباب سند ودعم لضمان الاستقرار الاجتماعي ولترسيخ تقليد الانفتاح على الآخر وعلى المستقبل.

9 - تكافؤ هيئة اللاإتماء والإرادة العامة:

لقد كانا هذان الزمان، صنوين لبعضهما وقد عملا جاهدين لتوفير الحريات الفكرية والحقوق المدنية والعدالة والمساواة ومتحدين عطالة «الماسبق» و«الرأى العام» في سبيل تخليص المفكرين والأفكار الأصلية من مدار الغربة والشذوذ المفصل، ولم يكن جهادهما إلا رهانا لتطبيع هيئة «اللاإتماء» وإخراجها من دائرة المفهوم الفوضوي الواهم لإرجاعها إلى مدار طبيعتها الحقيقية: مدار «المدنية بالطبع» إذ من

في نهاية الحرب العالمية الثانية ومنهم «جواهر لال نهرو»/«تيتو»/وجمال عبد الناصر» وقد كانت حركة تدعو إلى الالتزام بالشرعية الدولية بما هي شرعية حقوق الإنسان وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها، وكذلك شرعية الشراكة السلمية بين دول الجوار بما هي شراكة متعارف عليها تراثا ومعاصرة، كما كانت أيضا تلتزم بمناصرة المظلومين والمضطهدين وعدم الانحياز إلى جانب الظلم. فهذه الهيئة إنما هي في الحقيقة هيئة طاعة «الإرادة العامة» بما هي إرادة الخير

العام إنصافا وعدالة لا تسلطا واستغلالا، وباعتبارها إرادة المجموعة الدولية أو إرادة الأغلبية.

ويقابلها دور مؤسسات المجتمع المدني المعبرة عن إرادة المجموعة الوطنية والناطقة بآمالها وآلامها وطموحاتها والمحتقنة للأفراد والمؤطرة لأنشطتهم ورغبتهم في البذل والعطاء ودفع الحياة إلى الأفضل، حتى لا يشوب هذه الرغبة جنوح أو جموح يفسد توازنها ويغير مقصدها النبيل إلى مقاصد مضرّة للأفراد ومربكة للمجماعة.



كتاب «سوسيولوجيا الثقافة :

المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة» لعبد الغني عماد

مراجعة: محمود الزواوي

والاجتماعية. ونظرا لطول الكتاب بسبب التفاصيل التي تحتوي عليها فصوله، من جهة، ومحدودية عدد المصطلحات لكتابة مراجعة هذا الكتاب، من جهة ثانية، فإننا سوف نقتصر على ذكر بعض الأفكار الرئيسية التي يبرزها كل فصل من فصول الكتاب، مع إمكانية تحليلها ومناقشتها باختصار.

في الفصل الأول «الثقافة وإشكالية التعريف والنشأة»، يتعرض المؤلف إلى ولادة كلمة ثقافة Culture وإلى تعدد التعاريف لهذه الكلمة التي تجاوزت 160 تعريفا (ص 31) هيمن فيها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع. ومن ثم أصبح مفهوم الثقافة أحد المفاهيم الرئيسية الثلاثة التي يكثر استعمالها في العلوم الاجتماعية المعاصرة، ألا وهي مفاهيم المجتمع Society والثقافة Culture والشخصية Personality (ص 27).

يقوم المؤلف بجدد لأدبيات علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع الغربيين بخصوص كل من مصدر وتعريف الثقافة. فبالنسبة لهذا الأخير يكتب بحروف غليظة التعريف المشهور للثقافة لعالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد تيلور 1832-1917 Edward B.Tylor دون إيداء أي نقد أو حتى أي تحفظ لمثل ذلك التعريف القابل للقدح بسبب ما يتضمنه من

يتكون الكتاب من 363 صفحة تحتوي على أحد عشر فصلا وتقدم و«خلاصة تنفيذية» في أول الكتاب، من جهة، وخاتمة وفهرس شامل للأسماء والمفردات الهامة في آخر الكتاب، من جهة ثانية

لقد رتب المؤلف عناوين فصول كتابه على الشكل التالي: (1) الثقافة وإشكالية التعريف (الثقافة)، (2) المقاربة الأنثروبولوجية للثقافة، (3) المقاربة السوسيولوجية للثقافة، (4) المقاربة السوسيولوجية للثقافة، (5) محددات، (6) مصادرها، (7) البعد الرمزي في الثقافة، (8) ديماميات التعبير الثقافي، (9) الحداثة ما بعد الحداثة، (10) أدلجة الثقافة وسيئتها: نهاية التاريخ وصدام الحصارات نموذجاً، (11) أدلجة الثقافة وترتيبها: العولمة وإشكالية الهيمنة.

وكما يتجلى من مواضيع فصول الكتاب، فإن المؤلف سعى إلى تغطية كاملة لميدان مفهوم الثقافة كما تطرحه على الخصوص العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. ولعله يكون بذلك أفضل الكتب العربية شمولية لمجال الثقافة، من ناحية، وأحسنها منهجية وترتيا في كتابة الفصول، من ناحية أخرى، الأمر الذي يؤهل ربما محتوى هذا الكتاب ليكون نصا مرجعيا لطلبة الجامعات الذين يدرسون مقررا حول الثقافة في العلوم الإنسانية

قصور، كما يتجلى ذلك في مسألة مصدر/ جذور ظاهرة الثقافة في المجتمعات البشرية.

فهناك بالتأكيد بعض الاضطرابات عند المؤلف بالنسبة لمصدر ظاهرة الثقافة في المجتمعات البشرية، فمن ناحية يقول: «الثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، وعناصر المجتمع الأولى هي الأفراد، والفرد كائن اجتماعي، والمجتمع لا يقوم ولا يبقى إلا بالثقافة (ص 28). ومن ناحية أخرى، يؤكد «الثقافة بدون لغة هي ضرب من المحال» (ص 39). ومن ثم فالتأشير الأولى/ الأم لدخول باب الثقافة في دنيا المجتمعات البشرية هي اللغة. أي أن اللغة البشرية في شكلها المنطوق والمكتوب هي الأساس الوحيد لتجسيد ظاهرة الثقافة في المجتمعات البشرية. فاللغة، في كتاباتنا حول هذا الموضوع (1) هي أم كل الرموز/ معالم المنظومة الثقافية في المجتمع البشري ومن هنا جاء نقلنا لتعريف تيلور للثقافة الذي تخلو عناصره من كلمة اللغة، بينما هذه الأخيرة هي المنشئة أصلاً لبقية عناصر المنظومة الثقافية في المجتمعات البشرية. وبعبارة أخرى، فالعلاقة بين اللغة والثقافة في المجتمعات البشرية هي علاقة حتمية جداً.

يحتل الفصل الثاني «المقارنة الأنثروبولوجية للثقافة» بأسماء مشاهير علماء الأنثروبولوجيا والتعاريف والمفاهيم والاتجاهات والنظريات التي أنشأها هؤلاء العلماء نتيجة لدراساتهم لثقافات المجتمعات البشرية. فقد أتى ذكر وتحليل ومناقشة مساهمات أعلام الأنثروبولوجيا مثل تيلور Tylor وكروبر Kroeber وكلوكهون Khluckhom وراي كليف براون Radcliffe-Brown ويوازي R. Benedict وهرسكوفيتش Herzkowitz وروث بنديكت R. Benedict وكلود ليفي ستراوس.

بالنسبة لتعريف الثقافة، يضيف المؤلف تعاريف أخرى مختلفة عن تعريف تيلور المشار إليه سابقاً. «الثقافة تجريد بالنسبة لكلوكهون» (ص 45) أو «أن الثقافة لا تتبر عن شيء واقعي محسوس وإنما عن تجريد، وغالباً ما يستخدم كتجريد غامض» كما ورد في تعريف

راي كليف براون (ص 46). وفي دراساتهم للثقافة وجد المؤلف أربعة اتجاهات بين علماء الأنثروبولوجيا :

1 - الاتجاه التاريخي الثقافي الذي يهتم بخصوصية كل ثقافة محاولاً إيجاد صلات تاريخية جغرافية بين الثقافات. وقد قاد هذا الاتجاه عالماً الأنثروبولوجيا يوازي وتلميذه هورسكو فيتش.

2- يهتم الاتجاه الثاني بمقاربة الثقافة من خلال علاقتها بالشخصية القاعدية في المجتمع. رسم ساير Sapir هذا الاتجاه وتأثر به علماء أنثروبولوجيا آخرون أمثال لينتون Linton وميد Mead وبنديكت Benedict.

3 - يعتمد الاتجاه الثالث على مقارنة الثقافة بالرجوع إلى نظريات الاتصال الحديثة، منطلقاً أساساً من النموذج اللساني الذي يبنه بقوة ليفي ستراوس.

4 - يحلل الاتجاه الرابع الثقافة برؤية وظيفية برزت مع العالم مالفينسكي (1884-1942). يسعى التحليل هنا إلى تحديد العلاقة بين العمل الثقافي والحاجات عند الإنسان سواء كانت هذه الحاجة الأولية أو ثانوية.

يقوم المؤلف بملاحظة هامة حول التعاريف الأنثروبولوجية للثقافة «إن مختلف التعاريف الأنثروبولوجية حافظت على المقابلة بين الطبيعي والثقافي» (ص 49) فعند مالفينسكي تعتبر الثقافة نتيجة لتلبية الحاجات البيولوجية عند الإنسان. بينما يرى ليفي ستراوس أن ليس هناك ثقافة إلا بعد تجاوز البيولوجيا. ويتم هذا بطرق متنوعة أهمها اللغة، فيصبح العامل البيولوجي ثانوية بالنسبة إلى علم الثقافة. تؤكد هذه الرؤية من جديد مدى الأهمية المركزية للغة في نشأة وتطور الثقافة.

إن الثنائية الطبيعية - الثقافية في المقاربات الأنثروبولوجية المتعددة لا تكاد تثير تساؤلاً يستعملونولوجيا أساسياً عن طبيعة الجانب الثقافي في ازدواجية هوية الكائن البشري، وهذا ما جعل كليف براون يقول بأن الثقافة تستعمل «كتجريد غامض» كما رأينا من قبل.

يتعرض المؤلف بعد ذلك إلى أفكار زمرة من المفكرين حول الأيديولوجيا أمثال لويس ألتوسير Louis Althusser وأنطونيو غرامشي وميشال فوكو وعالم الاجتماع الألماني كارل ماركس الذي يعتبر أن نقطة انطلاق الفكرة عند بني البشر ليست جامدة بل متحركة.

أما عبدالله العروي، فيؤكد في كتابه (مفهوم الأيديولوجيا) نية هذا المفهوم. أي أنه متعدد الدلالات تبعاً للمجالات الاجتماعية العامة التي يعمل في إطارها. لذلك يتميز هذا المفهوم بالسهولة والنسبية في نظر العروي.

يبدأ المؤلف الفصل الرابع «المقاربة السوسيولوجية للثقافة» بتعريف لسوسيولوجيا الثقافة نفسها، عنوان هذا الكتاب. فيعتبرها «تحليلاً لطبيعة العلاقات والترابطات الموحدة بين أنماط الإنتاج الفكري ومسماته العامة، من جهة، ومعطى البنية الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والبيئية، التاريخية منها والمعاصرة، من جهة أخرى» وبالتالي فهذه المقاربة هي دراسة وظائف هذا الإنتاج الفكري وآلياته وتفاعلاته في المجتمعات على مستوياتها كافة» (ص 87).

ففي إطار هذا التحليل السوسيولوجي يؤكد المؤلف «أن في كل ثقافة شقاً موروثاً وسلفياً، وشفافاً آخر يكتسبه الخلف بالقوة من الأنماط الثقافية السائدة والمؤسسات التي تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج شروط الإنتاج الثقافي» (ص 87). وهذا الطرح متأثر كثيراً بأفكار عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو.

يتناقص صاحب الكتاب عدة مفاهيم تطرحها الدراسات السوسيولوجية للثقافة أمثال مفاهيم النمط والنظام والنسق الاجتماعي/ الثقافي والحقل والرأس المال الرمزي ونظام الاستعدادات والتصورات Habitus والنموذج الإرشادي Paradigm والتأمل الذاتي Reflexivity و«نسق الفعل» والمعايير والقيم عند برونز Parsons

يشرح المؤلف أهمية استعمال مفهوم الحقل Le Champ عند بورديو في دراسة الجوانب الثقافية

لقد قادنا تساؤلنا بهذا الصدد إلى الاستنتاج أن عناصر الثقافة (اللغة، الفكر، الدين، المعرفة/ العلم، القوانين، الأساطير، القيم والمعايير الثقافية...) ليس لها وزن وحجم بالمعنى المادي الذي نجده في الجانب الطبيعي/ البيولوجي للإنسان (2). ومن ثم يمكن القول بأن منظومة الثقافة البشرية هي ذلك الجانب غير المادي من الإنسان والذي له القدرة على تجاوز الجانب الطبيعي/ البيولوجي في الإنسان، كما شدد على ذلك لني ستراوس. إن بحثنا في العلاقة بين الطبيعة والثقافة في هوية الإنسان نتجدد أن الثقافة هي العنصر المركزي في هوية الإنسان لا في إعطائه السيادة في هذا العالم/ الكون فحسب بل أيضاً حتى في هدمته البيولوجية التي تجعل، من جهة، النمو والضعف البيولوجي البشري بطيئاً جداً مقارنة بنظرائه عند بقية الكائنات، وتعطي، من جهة أخرى، أفراد الجنس البشري مدى حياة أطول من معظم أعمار أفراد الأجناس الحية الأخرى

ينتهي هذا الفصل بملاحظة سلبية حول جهود المقاربة الأنثروبولوجية بوجهها القديم والجديد: «نخلص إلى أن إثنولوجيا النصف الثاني من القرن العشرين شابهت الكثير من التضارب، وهي افتقدت إلى الاستقرار الأكاديمي الذي عرقل توصلها إلى نظريات علمية» (ص 63).

يطرح الفصل الثالث من الكتاب المقاربة الأيديولوجية للثقافة. ولمصطلح الأيديولوجيا دلالات متعددة من بينها استعماله كمرادف لعلم الأفكار. لقد اتخذ هذا المصطلح معنى سلبياً لدى كارل ماركس إذ هي عنده عبارة عن وهي مغلوطة أو زائفة يتكون للفاعلين الاجتماعيين تحت تأثير السيطرة الطبقية والنفوذ السياسي للذين يملكون الثورة والسلطة. فهناك تطابق بيوي بين السيطرة المادية والسيطرة الفكرية. ومن ثم، لا يمكن أن تكون الأيديولوجيا غير وعي خاطئ لحقيقة الأشياء الواقعية، المحرقة والباطلة، المستلبة والخادعة. فهي إذن مفهوم مغلوطة للتاريخ الإنساني وأفيون الشعب. وكما هو واضح فتتطوع الاطلاقات مادية في الطرح الماركسي.

الثقافة بما فيها مؤلفاتها حول الرموز الثقافية/ الثقافة التي أبرزت بعض المعالم الجديدة للثقافة مثل: امتلاك الرموز الثقافية لمعالم متعالية/ ميتافيزيقية (غير مادية) التي لها دلالات هامة في البحث العلمي الأساسي Basic Research المهم بالمسألة الثقافية (4).

يؤكد المؤلف في السطر الأول من الفصل الخامس على أن الإنسان يفرد عن المخلوقات الأخرى بقدرته على صنع الثقافة دون أن يرجعها إلى اللغة المنطوقة والمكتوبة التي يتميز بها الجنس البشري عن سواه من الأناس الأولى. ومن ثم جاء غموض تحليله لمصدر نشأة الثقافة في المجتمع (لا وجود للثقافة من دون مجتمع إنساني، ولا وجود لمجتمع إنساني من دون ثقافة، ص 115)، إنه من نوع تفسير الماء بالماء، كما يقال. فلو استعمل الدكتور عماد عامل اللغة كسبب لبروز ظاهرة الثقافة في المجتمعات البشرية لكان قادراً على طرح تفسير أكثر مصداقية للثقافة يمكن صياغته على النحو التالي: (1) لا يمكن وجود مجتمع بشري (طوبى لغيره) إلا بوجود (2) الثقافة هي نتيجة لوجود اللغة/ اللغات في المجتمع. (3) اللغة/ اللغات هي إذن الواسطة الرئيسية في تواجد المجتمع وثقافته.

وسبب تغييب عامل اللغة في التحليل والحديث عن الثقافة يأتي قصور الكثير من مقولات هذا الفصل. والثقافة أمر يكتسب من خلال النشئة الاجتماعية دون ذكر بارز لدور اللغة في ذلك. وعندما تحدث المؤلف عن موت الثقافة/ الثقافات فهو لا يكاد يذكر دور اللغة/ اللغات في هذا الشأن. «قد تموت الثقافة إذا تفكك المجتمع الذي يحملها عن طريق الفناء أو عن طريق الغزو... أو عن طريق الاندماج بثقافة أكبر وظهور ثقافة جديدة نتيجة لانصهار الثقافات القديمة. حصل هذا مع الثقافة المصرية القديمة والفينيقية والأشورية والبابلية... وهذا «المجال» الثقافي يعيش الآن عصر الثقافة العربية والإسلامية. فهل كان ممكناً لهيمنة الثقافة العربية الإسلامية أن تتم - بدون انتشار لغة القرآن وعقيدته - في مجتمعات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا

للمجتمع، فيفضل الأمر على النحو التالي: «يتكون الحقل إذا من جملة عناصر متشابكة، هي عبارة عن مواقع وسلطات أو مواقف وخيارات أو مصالح واستراتيجيات أو رهانات واستثمارات... هذه العناصر تدخل في تركيب الحقل على نحو منه بنية تفاضلية تعمل بحسب مبدأ أساسي يقوم على توزيع أنماط السلطة وأنواع رأس المال الفاعلة في الفضاء الاجتماعي والتي تتغير تشكيلاتها بحسب الظروف والأمكنة. ورؤوس الأموال على نوعين كبيرين: رمزية كالمعتقدات والمنتجات والموارد الطبيعية والسلح الاستهلاكية والمنتجات التقنية. والسلطات هي كذلك على نوعين: «مادية» كما تتمثل في مؤسسات الدولة كالشرطة والجيش والفضاء، و«رمزية» كما تتمثل في السلطات الثقافية من دينية وخلقية وأدبية» (ص 101).

يقوم المؤلف بجرد واسع لمفهوم النظم الاجتماعية عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على الخصوص. فالنظم الاجتماعية ذات أهمية كبرى في فهم صيرورة الثقافة في المجتمع، إذ تعمل تلك النظم على تشكيل سلوك الأفراد والجماعات وتصمغ في أحوالها ونماذج تسهل الاتصال والتفاعل، وبالتالي فهي تؤثر في أفكارهم ومعلوماتهم ومهاراتهم وخبراتهم ودوافعهم وقيمهم واتجاهاتهم... وقد شبهها هرتزل بأنها حاملات ثقافة المجتمع، والحصون والقلاع التي تحفظ القيم وتحمي التراث الثقافي بمالها من قدرة عجيبة على مقاومة التغيير» (ص 91).

إن اللات للنظر في هذا الفصل أن صاحب الكتاب لا يذكر شيئاً عن فكر ابن خلدون واستعماله لمفردة الثقافة ومشتقاتها كما جاء ذلك في كتاب زكي الميلاد (3).

ومن جهته، لا يثير الدكتور عماد أي تحفظ هاميك عن أي نقد لما عرّضه من مفاهيم عديدة لعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين. وبعبارة أخرى، فإنه تبنى بالكامل تقريباً مجرد ذكر المفاهيم الغربية ذات العلاقة بدراسة الثقافة ووصفها كما هي. وأخيراً فلا توجد إشارة إلى أدبيات الكتابات العربية الحديثة عن

وتمحو الثقافات السابقة الانتشار للإسلام واللغة العربية في هذه المنطقة ؟ (5).

يركز **الفصل السادس** «مصادر الثقافة وإشكالية القيم والتراث الشعبي» على التعرف على عناصر المنظومة الثقافية. يتناول المؤلف بالشرح المحاور التالية: الثقافة العالمية، الثقافة الشعبية، الثقافة العائلية، الدين، القيم الثقافية، العادات والأعراف، التقاليد والشعائر والطقوس، التراث الشعبي. يقدم هذا الفصل وصفا لهاته المحاور كما يتحدث عنها العلوم الاجتماعية الحديثة على الخصوص. فيحلل الكاتب، مثلا، مفهوم القيم الثقافية منطرقا إلى عدة مسائل نجدها في تحليلات أدبيات العلوم الاجتماعية. فيعطي المؤلف اهتماما خاصا لبحث العالم ميلتون روكيش Milton Rokeach في موضوع القيم الثقافية (ص 141 - 152). ينتهي هذا الفصل بعرض وصفي لمحور التراث الشعبي كجزء مكون لظاهرة الثقافة في المجتمعات البشرية دون أن يثري هذا الموضوع بأمثلة ميدانية من واقع المجتمعات العربية الإسلامية. ويجازي أعزى الفصل صاحب الكتاب في محاور هذا الفصل على مجرد عرض وصفي عام لما يقوله مختصو العلوم الاجتماعية حول كل محور دون تحفظ أو نقد منه لبعض المسائل التي وردت في هذه العلوم، مما كان يمكن أن يؤدي بالذكور عماد إلى إضافات في التحليل والمنهجية لدراسة مثل تلك المحاور انطلاقا من خلفية الثقافة العربية الإسلامية لصاحب الكتاب.

«البعد الرمزي في الثقافة»، هو عنوان **الفصل السابع** للكتاب. فيه يبدأ المؤلف بالحديث عن معنى «الرمز» الذي يعتبر سوسولوجيا «شيء ما يحتل مكان شيء آخر». أو أنه «شيء ما يحل محل شيء آخر ويستدعيه» (ص 170). فالبعد الرمزي هو ميزة الإنسان عن بقية الكائنات، ويشتمل ذلك في كون أن الإنسان كائنا عاقلا ومفكرا يمتلك استعدادات تسمح له بتمثيل الأشياء بطريقة رمزية وبالتحديد بواسطة الكلمات (اللغة) والمفاهيم العقلية والخيال. وقد أدت تلك الاستعدادات إلى تنمية

لامتناحية لقدرات الإنسان على الابداع والاختراع، الذي يحافظ عليه المجتمع البشري بواسطة منظومته الثقافية.

يبين صاحب الكتاب أن لرموز المجتمع عدة وظائف: الاتصال والمشاركة والتضامن، التنظيم التراثي للجماعات، ربط الحاضر بالماضي، ربط المجتمع بدينه وقيمته. يرى المؤلف بأن التفاعل الرمزي في المجتمع يشكل لب الشخصية والهوية الجماعيتين والتيين بدونهما لا يمكن إقامة التواصل مع الآخرين.

تعرض بقية صفحات هذا الفصل معالم أخرى للبعد الرمزي الثقافي للمجتمع مثل مفاهيم «الرسائل الثقافية» في شكلية المدرسي والوروث عبر الأسرة. ويقارن صاحب الكتاب آثار الرسائل الاقتصادية والرسائل الثقافية «فما لكو الرسائل الاقتصادية أكثر قدرة على إظهار امتلاك الدلائل الثقافية المشروعة، كالقيام بالأسفار وتسلم الأعمال الفنية أو اقتناء السيارات الفخمة، بينما يظهر الحائزون على رسائل ثقافية تميزهم عن طريق القراءات والمطالعات والميل إلى سماع الموسيقى الكلاسيكية أو الاهتمام بالمرح الطيحي» (ص 180).

يتعرض الكاتب إلى ما جاء في مؤلفات عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو حول تنقل الثقافة في المجتمع عبر مفاهيم إعادة الإنتاج La Reproduction والرسائل اللغوي والعنف الرمزي والتي يستنتج منها بورديو أن شعار «الثقافة للجميع» شعار ديماغوجي مفضل غير موجود سوسولوجيا (ص 183). يختم المؤلف هذا الفصل بالإشارة إلى ثقافة المتاحف الكلاسيكية في أوروبا التي توسع الشرح بين الناس وبين الطبقات التي يتمتعون إليها.

يركز **الفصل الثامن** من الكتاب على ظاهرة التغير في الثقافة وعلاقة ذلك بالتغير الاجتماعي. فيعرض مجموعة من الأسباب والنظريات مثل العوامل البيئية والجغرافية والسكانية والايديولوجية والتكنولوجية والاقتصادية، وتكتفي هنا بذكر فكر ثلاثة علماء اجتماع ساهموا كثيرا

للشخصية القاعدية في المجتمعات الحديثة. توصف هذه الشخصية بأنها رشيقة وعقلانية قادرة على اتخاذ قرارات مبنية على المعرفة والحسابات الدقيقة للربح والخسارة. أي أنها شخصية ذات تركيز على الذات (فردية) مبدعة متوجهة نحو الانجاز وتحقيق الطموحات الشخصية.

أما مفهوم «ما بعد الحداثة» فيتمثل في الفكر الجديد الذي يرى ضرورة البحث عن بديل قادر على تجاوز تناقضات الحداثة وتجنب سلبياتها. يشير هذا الاتجاه الفكري نقاشات واسعة في المجتمعات الغربية. تنادي مقولات «ما بعد الحداثة» بإرساء مبدأ نسبية المعرفة البشرية وعدم قبول تعميمات تطبق على كل الثقافات. يؤكد هذا المفهوم على الاهتمام بالتفاصيل التي أهملها العلم الحديث وعلى إعادة الاعتبار للحس وللأدوات الفردية وأنه لا يوجد نوع من المعرفة أفضل من الآخر. وبعبارة أخرى، يرفض مفكرو «ما بعد الحداثة» فكر التنوير وحدانيته (ص 224).

لمقدسة فرانكفورت التي يمثلها هابرماس تريد أن تخرج الحداثة من أزمتها الحالية وذلك بالمزيد من الحداثة. ولعلنا ندرك ذلك مزيداً من الاحتكام إلى نور العقل وتحقيق درجة أعلى من شفافية التواصل سواء داخل المجتمع الواحد أو بينه وبين المجتمعات الأخرى.

أما توران، فهو ينظر إلى عالم الحداثة بكثير من القلق، إذ يفتت العالم على الصعيد الثقافي مما يحدث انقساماً في شخصية الإنسان الحديث بين وسائل عالم الاقتصاد، من جهة، وعالم المعاني أو الرموز، عالم الثقافات والمعتقدات، من جهة أخرى، مما يؤدي إلى تفكك الحداثة في رأي توران. يلتقي فكر هذا الأخير مع عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إرنست غلنر Ernest Gellner الذي ينادي بفكرة العقلانية التنويرية الفائلة بوجود حقيقة وحيدة لا تقدر المجتمعات على امتلاكها بصورة نهائية. وهكذا يقدم كل من غلنر وتوران إشكاليته بطريقته الخاصة. فيخلصان إلى تقارب وتقاطع. فالعمارة المعرفية وعقلانية مسيرة التنوير ومسار الحداثة لا بد أن تتعرض إلى التفكك والتشظي. ومن ثم ينادي

في فهم الثقافة وطبيعية التغير فيها. فمكس فير يرى أن العوامل الفكرية والروحية تلعب دوراً مركزياً في عملية التغير (ص 198). وكما هو معروف فقد فصل القول في قوة الأفكار في إحداث التغير كما يشهد بذلك كتابه الشهير الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية الذي يتبنى منهجية سوسيولوجية مضادة للتحتمية الاقتصادية.

يناقش صاحب الكتاب نظرية سوروكين حول عملية التغير التي تستعمل «قانون الدمج» الذي يعتبره سوروكين الأساس في عملية التغير. يتحدث سوروكين عن مبدأ الحد في الثقافة والذي يعني أن الثقافة تتغير بحركتها الداخلية وحركتها المستمرة إلى أن تصل إلى حدود معينة تعيدها في حركة دائرية مستمرة بعد كل ثلاث مراحل إلى مسيرتها الأولى. والمراحل الثلاث عند سوروكين هي: المرحلة الوجدانية والمرحلة المثالية والمرحلة الحسية.

أما مساهمة وليام أوجبرن W Ogburn في مسألة التغير في الثقافة فتستل في نظريته حول الهوة الثقافية Cultural Lag. تقول هذه النظرية إنه التغير في الجانب المادي للثقافة يسبق دائماً التغير في الجانب اللامادي: ومن هنا جاء مصطلح الهوة الثقافية.

يطرح المؤلف في الفصل التاسع موضوع «الحداثة وما بعد الحداثة»، فيعرف هذين المفهومين ويتطرق ويناقش بعد ذلك أبعادهما في المجتمعات وعند بعض الباحثين والمفكرين الذين اهتموا أكثر من غيرهم بفهم وتحليل طبيعة هذين المفهومين. فيذكر بعض الأسماء البارزة في هذا الميدان أمثال عبد الوهاب المسيري وبيتر برغر Peter Berger وآلان توران Alain Touraine وهورشيم هيرباماس Herbamas وجان فرانسوا ليوتار Lyotard وأرنست غلنر Ernest Gellner.

هناك عدة مؤشرات للحداثة كما يتجلى في المجتمعات الغربية وغيرها، مثل المشاركة السياسية والتشكيل الديمقراطي ووجود الطبقات الاجتماعية. استعمال متزايد للتكنولوجيا وظهور نموذج جديد

المفكران بتبني الحلول الوسطى التي تستند إلى قراءة نقدية للمجتمع الحديث وتعمل على تنظيف المشروع الحدائي من التناقضات والسعي إلى الواقعية. وهو خيار يعكس بجلاء أن عصر الحداثة هو عصر القلق والحيرة.

يطرح المؤلف في الفصل العاشر «أدلجة الثقافة وتسييسها : نهاية التاريخ وصدام الحضارات نموذجاً» أفكاراً ونظريات ثلاثة من المفكرين الأمريكيين البارزين في الوقت الراهن، وهم سامويل هانتنتون وفرنسيس فوكاياما وألفن توفلر Toffler

لعل القارئ العربي المثقف يعرف أقل أفكار توفلر من أفكار زميله. يقدم توفلر رؤية جديدة للعصور الحضارية عبر التاريخ مستعملاً مفهوم «الموجات» Waves. فيطرح ثلاثة عصور، بدأ الأول بالموجة الفلاحية وتمثل الثاني في عصر الصناعة ذات المداخل. أما الموجة الثالثة فهي موجة عصر المعلومات الذي يحمل معه تغيرات ذات نوعية جديدة يركز المؤلف جهوده للتنبؤ باتجاهات التغيير الذي تحمله

يتحدث توفلر عن ثلاثة أشكال من الثورة الأولى العنف والثروة والمعرفة. فيرى أن مجتمعات اليوم تخضع للأقلية المدمجة بالتألوث السلطوي الحديث للموجة الثالثة/الرائدة.

أما عالم السياسة صموئيل هانتنتون فتركز أطروحته على نظرية «صدام الحضارات». فهذه النظرية هي وليدة فرضية أساسية تقول إن الثقافة أو الهوية الثقافية هي التي تشكل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة. فالصراعات بين الحضارات ستكون بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة. فيرى أن الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية هما من نوع الحضارات التي يصفها بالمتحدية للحضارة الغربية. ومن ثم، فصرع الحضارات قوي الاحتمال/الوقوع بين الغرب، من ناحية، والحضارتين الإسلامية والصينية، من ناحية أخرى.

أما أفكار فرانسيس فوكوياما فتتمثل في نهاية التاريخ

والديمقراطية الليبرالية والنظام الإيديولوجي للشعوب والمجتمعات. فيعترف فوكوياما بأن الإسلام هزم الديمقراطية في أجزاء متعددة من العالم الإسلامي. ويرجع ذلك في نظره إلى عوامل ثقافية كدرجة قوة الانتماء الإثني والعقيدة الدينية والبنية الاجتماعية. تشكل تلك العوامل ثقافة الشعوب التي تفسر اختلاف مواقفها من الديمقراطية الليبرالية

قام المؤلف بتحليل ومناقشة دلالات النظريات الثلاث، خلص إلى أن مقولات المفكرين الثلاثة تحمل هيمنة تذكر بمرحلة الاستعمار القديم في ثياب جديدة. فيطرح الدكتور عماد نقده على النحو التالي : «لم يكن صعود الغرب وسيادة الليبرالية نتاجاً للكونية وتعدراً لهذا النموذج الإرشادي Paradigm كما يدعي هانتنتون، أو حصيلة للديمقراطية والاقتصاد الحر، كما يرى فوكوياما، ولم يكن مرتبطاً فقط بحركة النظام الغربي، بل كان أيضاً وشكل أساسي نتاجاً للهيمنة والاستعمار والنهب المنظم للموارد الأولية والثروات الطبيعية في المستعمرات... وهكذا يتضح للمؤلف أن فوكوياما كان متعمداً فاجئاً لأن البشرية وصلت إلى نهاية التاريخ بهزيمة الآخر ولننتصار «الأناء» وبداية الفردوس الأرضي. أما توفلر فيقول إننا بلدنا نستحث الخطي، لكننا لم نصل بعد. وأخيراً، فهانتنتون أقل تفاؤلاً من كليهما، إذ يعتقد أن الطريق إلى النهاية الفردوسية الطبيعية ليست بالأمر البسيط، فالدين ليس أفيون الشعوب فحسب بل هو أيضاً فيتامين الضعفاء.

إن الفصل الحادي عشر «أدلجة الثقافة وتزييفها : العولمة وإشكالية الهيمنة» هو آخر فصول هذا الكتاب. يعرض المؤلف إلى الفيض الكبير من الكتابات حول ظاهرة العولمة بأشكالها المختلفة بما فيها العولمة الثقافية التي تهدد الخصوصية الثقافية والهوية القومية وتنتشر هيمنة الثقافة الاستهلاكية وتمثل خطراً على القيم المحلية في المجتمعات التي تتعرض إلى عولمة الثقافات المسيطرة. فيرى صاحب الكتاب أنه «إذا كان الباب الاقتصادي والسياسي قد شرع أمام العولمة، فإنه

(العلومة الاقتصادية والعلومة الثقافية) إذ أنهما مرتبطتان ببعضهما البعض.

لايكاد يضيف مؤلف الكتاب أي شيء جديد ومفيد في الخاتمة [ص 305 - 312]. فيظل، مثلا، مصدر نشأة الثقافة غائبا أو غامضا، كما رأينا ذلك في بعض فصول الكتاب. ومع ذلك يصيب الكاتب في أحد معالم الهيمنة الثقافية الغربية المعاصرة. فيصفها بأنها ذات نزعة إمبريالية تتمثل في أنها لاكتنفي بالحق ثقافات متعددة بها، بل هي تسعى بقوة إلى تعكيك تلك الثقافات واستبدالها شكلا ومحتوى. وهذا مايسا عد في رأي صاحب الكتاب على إشغال نيل الزراعات الأوصولية والقومية والدينية. وكما أوضحنا في الصفحات السابقة، فإن الكتاب خليط من الإيجابيات والسلبيات في محاولة طرحه لعلم الاجتماع الثقافي للقرائ العربي. وفي نظرنا سوف يتحسن المستوى الفكري والتحليلي لمضمون الكتاب لو يأخذ المؤلف على الأقل ببعض الأفكار والإقتراحات الواردة في هذه المراجعة فيصنعها إلى فصول الكتاب في طبعة قادمة.

من الطبيعي أن يصبح المجال الثقافي بكل أبعاده مجالا خصا لتداعياتها ولعل هذا المجال بالتحديد من أحطرت النتائج المترتبة على العلومة لاتصالها بالشخصية الثقافية والهوية والانتماء للشعوب والأمم التي أصبحت مكشوفة أمام مؤثرات وتحديات لم تعد تنفع معها الدقاعات الثقافية التقليدية السابقة للحفاظ على الخصوصيات والهويات الثقافية المحلية» (ص 288).

يتطرق المؤلف إلى مفهومي الاستلاب الثقافي والتأقاف للذين يساعدان على تحليل الهيمنة الثقافية والإمبريالية الثقافية والغزو الثقافي. ويأتي هناك ذكر مساهمة المفكر السوري يرهان غليون في علم الاجتماع الثقافي الذي يبرز من خلاله مفهوم الثقافة المسيطرة التي تحظى باستثمارات بشرية ومادية أكبر. وفي نظر الدكتور عماد إن آثار العلومة الثقافية لا يمكن مواجهتها في الحقل الثقافي فقط، بسبب ما يربطها ببقية المجالات الأخرى، وبخاصة الميادين الاقتصادية والسياسية. وعلى هذا الأساس يجادل صاحب الكتاب حول ضرورة إلغاء الثنائيات في تحليل ظاهرة العلومة

المصادر والمراجع

- (1) الذواوي، محمود (2006) الثقافة . بنة تأصيل الرؤية الاسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية، بيروت، دار الكتاب الحديث، 200 ص .
- (2) الذواوي، محمود : «في أبعادية الرموز الثقافية»، الآداب /1، 2006، ص 12-5
- (3) الميلاد، ركي [2007]، مسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص 21 - 29
- (4) الذواوي، محمود : «في الدلالات الميتافيزيقية لرموز الثقافية»، عالم الفكر، مارس- يونيو 1997، ص 4-3 وأيضاً كتلي: التحلف الآخر أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، تونس، الأطلسية للنشر، 2002، ص 215
- (5) اسفوري، أحمد حس [1990] أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، القاهرة، دار المعارف.

ديوان

«موال للخصب وشمعة للجفاف»

للشاعر حسين العوري (*)

محمد بن الطيّب

تظّل القصيدة ما بين ضفة جرحي وضفته
جسر عشب إلى حيث تنهمر الأغنيات
وفي هنيهة الحروب
تبقى القصيدة نافذة القلب
للسمسم والذئيم المحصيات
تظّل القصيدة في غمرة العوم
طوق النجاة (1)

لكأنّ الشاعر قصد إلى جعل هذه القصيدة في طليعة
فصائده، وفي صدر ديوانه، ليحدّد من خلالها مفهومه
للشعر، فإذا القصائد بعدها كأنّها تنسحب منها، وتنفّرع
عنها، كأنّها الأفنان من أزومة واحدة، أو الأنوار من
مشكاة واحدة.

القصيدة عند شاعرنا تبشّر بالانتصار في زمن
الانكسار، إنها النور يطارد الظلمات يبدّدها والفجر

تنصّح الديوان يطالعك الإهداء، يصبح حب ووداء
إلى زوجتي تهني غيثاً على روعي كلما اعتراتني ذبول.
إنه إهداء جميل، يشقّ عن معدن الحزن، إهداء كأنّه
عنوان آخر للديوان، وإن شئت فقل هو يحاول لأمرى إليه
مبنى ومعنى: الخصب محور سطره الأول والجفاف محور
سطره الثاني، فهل يُعمر الحب بين الأزواج هذا العمر
المديد؟ وهل يتجدّد كتجدّد العشب على وجه الدهر؟

ثمّ تقلّب صفحاته فتطالعك فاتحة الديوان، عنوانها:
«وتبقى القصيدة». وهي قصيدة قصيرة جامعة كثيفة
المعنى مكتنزة الدلالة، يقول فيها:

بين موني وموتي
تظّل القصيدة شارة نصر
وشريد حجر
بمرفق أقبية الظلمات

(*) ألفت هذه المحاضرة بمناسبة تكريم الشاعر الأستاذ حسين العوري في الأيام الشعرية الرابعة عشرة بكلية الآداب والفنون والإستاتيات، جامعة
منوبة، أبريل 2006

واقع الهزيمة. ومما يتصل بتصوراته للشعر عموماً وللتجربة الشعرية خصوصاً، قصيدة قصيرة شديدة الكثافة والاختصار رسم فيها بالكلمات الموحيات ما يواجهه المبدع صانع الكلمات من مخاض عسير وهو يبحث عن الألفاظ فتلوح على شفتيه، يحاول التقاطها، فإذا هو كالقائض على الماء، حاته فروح الأصابع يقول في هذه القصيدة التي سماها «الكلمة»:

تلوح ثم تحتفي في العسر

مثل السمكة

ويسرح الشوق دمي

أستفر القاموس

والأفلام

والدفاتر المستفة

وأرتخي

نصبح الأمد والأبعاد .. لك

تختفي

فيحن الكبرياء طاري

وترتخي أشابعي فوق فراغ الشبكة

ألمحها .. وضاعة

في شفة الأطفال مثل الملكة (3)

هكذا ينقلب الشاعر إلى صياد يتسلح بأدوات صيد الكَلِم، يحده الرجاء وتنفخ آماله وتشتع أحلامه ويمشي النفس بالفوز بها. ولكنها تتأبى عليه وتختفي، حتى إذا أعينته المحاولة ولا حيلة، واستأس من الظفر بها فارتخت أصابعه على القراع المقيت، عندها يلمحها وضاعة «في شفة الأطفال مثل الملكة».

هكذا يصوغ العوري رحلة الإبداع باعتبارها معاناة مستمرة وحيرة مُضفة تتردد بين اليأس والأمل، ومرارة الإخفاق والقشل وحلاوة النجاح والظفر. ومن كان يستعذب عذاب هذه الرحلة، فلا عجب أن تكون صورة الشاعر عنده فريدة صاغ ملامحها في غير قصيدة. فعالم الشاعر رحب فسيح، عالم الحلم

يتلألأ في حُلَّة الليل، هي البُشر والتأول بعد مشرق جميل. فالأزمة تلد الهمة، ولا يتسع الأمر إلا إذا ضاق ولا يكون الصبح إلا بعد ليل مدلهم. فالشاعر يؤمن بخلود القصيدة. تظل «بعد موته وموته شارة نصرة»، (2) والموت هنا مجازي، حينما يرى في واقع أمته من البلايا والرزايا والدواهي والمخازي ما يُميته أسمى ولوعة وغيظاً وحنقاً، وحقيقاً باعتبار الإنسان أنفاساً محدودة وأياماً معدودة، فإذا ذهب يومه ذهب بعضه، ولكن القصيدة تُمدّه بالخلود على وجه الدهر، بها يفارغ الفناء، ويتحدّى الدثور وينحت الكيان.

القصيدة كما يتصورها الشاعر كلمة مقاتلة، هي الكلمة الرصاصية التي «تفرقع أقيية الظلمات»، ظلمات الجهل والفقر والمرض والخضوع والخنوع والاستسلام والذلة والسكنة ..

هذا وجه من وجوه القصيدة وتجلّ من تجلياتها، لعل الشاعر صدّر به قصيدته الفاتحة، لأنه يراه أولى بالصدارة، هو الذي يكشف عن أنّ للشعر مهمة بهيوية ودعوة قومية ودورا في التغيير والتوير والتوير ويهكر أن ندرج في هذا اللون من الشعر مختلف القصيدة التي تبرز فيها نزعة الشاعر القومية.

أما الوجه الثاني كما تنطق به فاتحة الديوان، فيمكن أن نسميه «القصيدة الخضراء» أو «قصيدة الخصب والماء» التي تظل «جسر عشب إلى حيث تنهر الأغنيات»، إنها القصيدة التي يغالب بها الشاعر أوجاعه ويداري جراحه، ويسكن الآم. إنها نافذة القلب وفسحة الأمل، هي الباب المُشَرع على المواويل والأغنيات والنافذة المفتوحة على «الشمس والديم المخصبات».

إذا استقرأت ديوان العوري وجدت الشعر عنده لسان الأوطان ولسان الوجدان، وألقيت القصيدة ثورة وتحرراً وغضباً وتمرداً حيناً، وعالماً من الأغنيات والأمنيات ومسيحاً للتور وميداناً للخصب أحياناً.

إن القصيدة عنده عزّاز للخصب في زمن الجذب، وهي طرق النجاة في بحر الظلمات، يسمو بها على

كم أنعيتني أمانٍ ما انتشيت بها
إلا لتصبح بعد السكر لي قلقاً
وكم طُعِنْتُ بأحلام العروبة كم
أما يحقّ لي اليوم أن أنفأ (6)
ولكنّ الشاعر لا يستسلم للأيّام المريرة. كذا شأن
القصيدة عنده، لا تستهدف الشكوى والقنوط، وإنما
تستنهض العزائم، وتفتح نافذة الأمل، تلهب الحماسة
وتستثير الحمية وتعطف القلوب على القيم، تستحثّ كلّ
عربي فيور على أن يكون إجابة عن السؤال الحلم:

«من يتجرأ كي يوقظ الحلم فينا ؟

ويحمي طريق الصبايا إلى العين

يرجع للامهات الضفائر

للطفل بسمته الغامرة ؟

من يتجرأ كي تستعيد الفراشة بهبتها

والصباح نصارته

والسمايرة فائرة (7)

ويطرق النقيض والترهيب يرفع الشاعر لواء الوحدة
ويستعين بالحكمة :

شتقيط إنّا أتينا والمعنى مُهْزُ

فظلّني بنشيد الوحدة الطرقا

أصابع المرء لا تجري لغابتها

إلا إذا اتحدت والعزم قد صدقا

وكُلّ جسم جهاز لا حياة له

إن فارقه خيوط النظم واندلعا

لا يستوي العقد فوق النحر متهيجا

إلا بخيط يضمّ الدرّ متسقا

وعيطنا وحدة صمّا تجمعنا

قد نترد بها بعض الذي سُرقا

العالم اليوم أحلاف مدججة

بثاقب الفكر تُعلي شاهدا سمقا

المحنّ والخيال الخلاق. الشاعر عند العوري مسافر
لا كالمسافرين، لأنّه «يصنع مركبة من حلم قِزّة غفت
وقت السكر» ومن ومضة الفجر الندي. الشاعر نبّي
مؤسس من أولي العزم من الرسل، مثل نوح «يصطفي
من كل زوجين اثنين: البراءة والسفر». أمّا زاده فليس
يشبه زاد المسافرين، إنّهُ «مجموع من جراح البائسين
ومن ترائيم العجبر».

الشاعر مسكون بهموم الناس، يحمل آلامهم،
ورسالته أن يحقّق آمالهم حينما «يمضي بهم بعيدا» نحو
«التخوم الجامحة»، قلبه «منارة» تضيء للناس دروبهم
وتهديهم إلى سواء السبيل، ومواكبه «حروف صادحة»
تغنّي بآلامهم وآمالهم وأفراحهم وأنراحهم.

بهذا نفهم لماذا استأثر الوجد العربي بمعظم شعر
العوري، فكان يسكب على القرطاس هموم الوطن
العربي الكبير، هنالك تبدل نكته حزينان يوجهها
الكالغ البغيض في وطن كبير ممزّق مشرذم

«حزينان يقرع باب المدينة ولا أحلّ يتجرأ...» كي
يتصمخ من كؤة

الباب وجه جريمته... (4)

حزينان يعشم فوق الصدور ولا أثر للحياة

وإذا الهزيمة تراءى هزائم :

«تنبّخ بك الهزائم كلّ صبح

ويغترش الفجائع ساكنوك

وللأرض السيّبة صوت أنى

ولكن ليس بمعها بنوك» (5)

وتمتدّ الهزيمة في الزمان كما في المكان،
فكلّ الشهور أصبحت حزينان، وكلّ أمانى الوحدة
والنهوض تبخرت :

كم أثقلتني هموم العُرب وانقسمت

نفسي شظايا إذا ما بارق أبقا

لن تغفر الأرض والتاريخ غفلتنا
ولا الدين قضا من أجلنا رهقا
لن يغفر الله والأطفال فرقتنا
إن لم نؤخذ سيلا بات مفترقا
كونوا كما ينبغي صرحا نلوذ به

وقت الهجير وفجرا يحرق الغسق (8)
في بعض قصائد الديوان يتجمع الزمان، فإذا الماضي
السعيد رفيق للحاضر الشقي

ريدف للمستقبل المأمول، انتظر إذا شئت
قصيدته «ماويل الخصب والجفاف» وقد خصصها
لمرايح الصبا هناك في «سيراس» (السرس)، فهو
ككل شاعر أصيل مهما طوّح به البعد وأضناه
المسير، يحنّ إلى موطنه حنين النجيب إلى
عطيه، فإذا لهيب الشوق يتلظى ومعاني الحنين
في ثنايا القصيدة تترقرق، وإذا هي ألحان المخصب
ومواويله.

إن العودة إلى الجذور في قصائد الموهبي
من المهروب من مرارة الواقع الأليم، ولكنها موهبة
مؤقتة، لا يعدو أن يكون إسراعاً إلى حطمن دأقر
يشحن الذات بقيم الأصالة ومعاني الرجولة والشهامة
والمسروعة والمصابرة حتى تستعيد الذات ثقنتها
وتسترجع صلابتها، ثم لا تلبث أن تعود إلى
ميدان الصراع وحقل الكفاح. فالحياة مراس،
فيها الضعيف يُداس، فمن ثم كانت العودة إلى
أرض الأجداد وإلى مراتع الصبا يغذيها الشعور
بالحاجة إلى الانغماس في تربتها، وتنشق عبرها حتى
يتحقق امتلاء النفس والعقل والوجدان بعناصر الهوية
ومقومات الانتماء:

إنّا نيناك سيراس

فاحتضني جرحنا واحضينا

لقد أكل البرد ما العظام

فهل من ذئابة حب-تلف الجبين

وهل من بقية ماء؟
لقد زعزع العطش المتصّلب فينا اليقين
وهل من شجرة دقلى
بقيء إلى ظلّها العاشقون؟ (9)

يستلهم الشاعر من العود إلى سيراس واستعادة
ذكرياته قيم العمل والمثابرة والمجادلة والمصابرة
ومعاني الانتماء الوطني في أبسط مظاهرها وأجلّها
وأعمقها، فيها اعتزاز بمقومات الهوية وتجدير
للشخصية الوطنية، في قصائد مُرسّقة بصور الأرض
وعرق الفلاح موشحة بثرواتها وخيراتها:

قفوا أيّها القاعدون

فهذه مواكب كل الفصول تهتّ زيتتها

للمليكة تأتي

من غبار المحارث

من سكّنة في التراب إذا انفطرت ومضة الشمس

في وجهيتها

لن تحلّل الناجل تدفعا الأذرع السم وقت الضحى

من سهيل الخيول

أيها الواقفون انهضوا

كي نعملد بالعرق المتدفّق هذه الحقول (10)

تصبح سيراس عند الشاعر بوابة الحرية وعنوان
الهوية:

هنا خلّقت طليقا مثل سنبلة

تختال ريتانة في ظل سيراس

هنا حفظت كتاب الله أكثره

هنا تعلمت حب الأرض والناس (11)

يعود الشاعر إلى سيراس يطلب عوناً، يلتمس حضناً
يتقرّى به على رماه المشوم، يبتغي طاقة روحية يغالب
بها واقعه الأليم، يلتمس نوراً يضيء به دربه الشائك
الحزين، وماء يروي به ظمأ السنين.

«سيراس» هي جهّة المحلم، وعتوان الأمل، ومنيع القوة، ومصدر الإلهام، يقصدها الشاعر كلما ادلّهت الخطوب، وسُدّت الأبواب، واشتدّت الحاجة، وكان الطريق إلى قضائها مُعوزاً:

سيراس إنّا أثيناك

في القلب جمرة حزن

وفوق الشفاه تخيم حيرة

تشابكت الطرق المدهلّة

أين الصديق وأين العدو ؟

فما عاد قلبي يميّز غيره

أسيراس . . . هل من سراج يضيء لنا الدرب ؟

هل من بتاييع تدفع عنا الجفاف الحزين ؟

وهل من أناشيد يحفظها الصبية القادمون ؟

أثيناك إنّا ظمنا

فلا تركينا (12)

ومن السمات البارزة في شعر العوري، أنّه يسكّون بهاجس تجذير الهوية العربية الإسلامية، إنّ كونه انغلاق ولا تعصب. فتتوازي في شعره فسحة الانفتاح على الآخر وعزّة الانتماء إلى العربية والإسلام، وتشقّ دعوة ملحة إلى إرساخ الهوية وتجديرها.

ففي قصيدة «وصية جدي» مثلاً يبرز هذا المعنى جلياً:

ولمّا استبد السؤل

رحلت إلى جزر الغرب أبحت

لكتني في الزحام أضعت قلادة ليلى

فضيّعت سمرة وجهي ووقع خطاي

وعدت لا لون لي . .

لا هوية

وحين فتحت خزانة جدّي وجدت الوصية:

تظّل الزياتين وارقة الظلّ واقفة في خضمّ الزمان

على قدر

عمق الجذور التدية

فكن من تشاء

وولّ سفاتك الطامات

جميع الجهات

ولا تنس أن تغرس القدمين عميقاً

بترتك العربية. . . (13)

هذه بعض ومضات وخطرات على سبيل التّكثّ واللمع، هي غيض من فيض يتبدّى لنا فيها شعر العوري بلفظ واضح حيناً، وبعبارة غامضة أحياناً، ولكنّه غموض شفيف، يدفعك إلى التّدبّر والتّفكير، فواء غموض العبارة الشعرية معان وأبعاد ورموز تستفزّك كي تفتح معاليها

إنّ شعر العوري يتراوح بين موسيقى بحور الخليل أو تافيلاتها، وصور تنال من مراجع الخصب والجذب والنور والظلمة والماء والجفاف، أو تنساب من مراجع أسطورية تهلّ من التراث العربي والإنساني ليلبس المعنى الدّيوّن نوس المصنّفات نوفاً إلى بلوغ الأكفاسي إنّه سحر شجن كلّ، بما يعينه الشجن من طرب الفرح وطرب الحزن، فيه البهجة وفيه الكآبة، فيه الألم وفيه الأمل. معظم شعره لَمَع ومضات وإشارات موحيات:

والشعر لَمَحْ تكفي إشارته

وليس بالهذر طُولُ حُطْبَيْهِ

كما قال البحري قديماً.

لا تجد في قصائد العوري الملتزمة بقصاّب العروبة وعظا أحلافياً فجاً، وإنّما تجد دعوة إلى التمرد والتحرّز والانعتاق، شعره هتّك للدّخْب واستنهاص للهتّم، يرسم لوحات من الواقع العربي المستلب المأزوم ليُلبّ صرخة الرفض والدحض وصيحة الثورة والتمرد، وليتنصّر للعزّة والحريّة والكرامة.

كأنّ الديوان عقد والقصائد حيّاته معني؛ ومعجماً وصورة، على نحو لا ينطق التعاود فيه بالملال أو

ليظلّ الشعر مكاشفة تقوم على صدق التجربة ، وتتوغل في أعماق المعاناة .

لقد وُفّق العوري في إنشاء جماليته الشعرية الخاصة ، وهي جمالية تتراوح بين شعرية القديم المعنق المصنّف وشدة أسره وتحريك صياغته وطلاوته ، وغموض الحديث وسحره ومزيّته وكثافته وعميق دلالاته وبعيد إيهاماته ...

الكلال ، ولا يحمل على الصجر والانقطاع ، بل يغري بالتأمل والتدبّر .

كذا تجد القصيدة الواحدة تفتّق عن صور متجانسة وأنغام متجاوبة ، تُفصح عن كون شعري عند العوري ملامحه سجال بين العزّ والذلّ والانتصار والانكسار والقوّة والوهن والألم والأمل ،

الهوامش والاحالات

- (1) حسين العوري ، مؤلّ للحبص وشبعة للجفاف ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، 1994 ، ص ص (4-10)
- (2) نفسه ، ص 9
- (3) نفسه ، ص ص 15-16
- (4) نفسه ، ص 2
- (5) نفسه ، ص 28
- (6) نفسه ، ص 2
- (7) نفسه ، ص 29
- (8) نفسه ، ص ص 2-3
- (9) نفسه ، ص ص 31-32
- (10) نفسه ، ص 33
- (11) نفسه ، ص 34
- (12) نفسه ، ص ص 33-34
- (13) نفسه ، ص ص 41-42

تجليات الأنماط الأسطورية لصورة الشجرة

بين إزرا باوند ومحمود درويش

خالد زغريت

مدخل :

أسطورتها من جانب ومن ثاں تفرد وجودها الفني عند شاعرين شكلا أنموذجين فريدين في الشعر العالمي المعاصر أنموذج الشاعر الأمريكي إزرا باوند، (1885 - 1972) «الذي لا يختلف مؤرخو الأدب الغربي، كما يجمع معظم نقاده، على أنه هو أحد أبرز آباء النظم الشعرية الأنجلو أمريكية، والشخصية الأشد تأثيراً في مثالي وتيارات وأساليب تلك الحداثة على امتداد القرن العشرين بأسره. ولكنه قبل هذا كان شاعراً من طراز فريد، في ما يخص مهارات كتابة الشعر من جهة، ومهارات التجريب فيه والتنظير له من جهة ثانية، فضلاً بالطبع عن مكانته بصفتة ناقداً مثقفاً متمرساً.

لم يكن أعظم شعراء الإنجليزية في مطلع القرن الماضي (الايروندى و.ب. ييسر) يتردد في تسليمه قصيدته ليُجمل فيها باوند ما شاء من تصحيح وحذف وتبديل. هذا أيضاً كان حال شاعر كبير آخر هو «د. س. إليوت»، الذي عهد إلى باوند بقصيدته الأشهر الأرض الياب، فانتهت إلى ما نعرف اليوم (1).

أما الشاعر الثاني الذي جسد هذه الثيمة فنيا فهو محمود درويش (1941-2008) الشاعر العربي الذي تفرد في بناء مدرسة شعرية حديثة صارت أوسع المدارس الشعرية مريدين، تلقياً، وإبداعاً، ولئن توقف طويلاً عند

لأن الشجرة أم المكان التي تورث الزمان جمال الخلود وعرش أحلامه، كانت تفرد ظلالها من الأزل إلى الأبد على أسطورتها في الخلق والإبداع، لذلك بقيت تطوي الزمان وتجده، تحكي سيرة الوجود التي استلهمت في ظلالها ونغني قصص أبطاله الذين أكلوا ثمرها، ونسوا قصصهم فعاثوا في وجدان ذاكرة الأبدية، لقد شكلت ثيمة الشجرة في التراث الإنساني عبقرية جمال، وإبداع، فكانت مادة صور الشعر التي ظلت تتجدد مع مطلع كل شمس، فلم ينضب معينها، أسست أساطيرها البدائية لدى مختلف الشعوب، كما جسدت صور الجمال والخلود والحياة في شتى آداب الحضارات فكانت أزهى الثيمات الأدبية إبداعياً في تراثها، وأكثرها خصوصية، وتجسداً، وديمومة إبداعية، وإذا كانت الشجرة عبقرية الوجود الجمالية والخصوصية، فإنها تحضر في الأدب دوماً مجللة بتراثها الأسطوري، والجمالي، والمرمزي فهي تناص هذا التراث السامي.

إزرا باوند ومحمود درويش في ظلال ميثولوجيا الشجرة :

ثمة مشترك معنوي في محاور دراستنا لتجليات أسطورة الشجرة في التراث الإنساني، يتجلى في تفرد

وشة الكثير الجليل الذي أدركه
وكان قبل حافة في بصيرتي (13).

شكل بوند في هذا النص صورة الشجرة ببنائية متخذة في رموز الميثولوجيا الإغريقية، فبنى صورته على نجاحها في مهارة فنية تعكس تجربة الشاعر وتعبدها جديدة حية، فاستعاد بوند بتجربته حكاية «دافني» التي تحولت، بناء على طلبها إلى شجرة زيزفون كي تتفادى ملاحقة أبولو. ثم يتحدث عن العجوزين وهما «فيلمون وبوكيس» اللذين قاما بتدريب «زيوس وهيرمس» وتمويههما فكافأتهما الآلهة واستجابت لرغبتيهما في الموت معا، وفي التحول إلى شجرتين تتعاقب أغصانهما (4). وكانت فكرة التحول مادة خصبة في شعر بوند قامت آفاقه على التغير بها وهي في نصه السابق حاضرة إضافة إلى تحول دافني إلى شجرة زيزفون في فكرة الغار، «دافني هي علامة النار، ونبات الغار مسحون بالنار، وعندما تحتك أغصان هذه الشجرة التي خصصتها العصور القديمة للشمس، كي تخرج بها رؤوس جميع الفاتحين على وجه الأرض عندها تنطلق النار الغار هو الشجرة المشعلة، مريم العذراء، الشعلة المتقدة التي لا تخبو في طقس العذراء وفي تلك الشجرة التي رآها موسى تحترق دون رماد» (5). وتجلت فكرة التحول هذه عبر رمز شجرة الغار، واستلاداته الرمزية الميثولوجية إلى علاقة المسيح بالغار والشجرة، كما تبين الميثولوجية «الشجرة هي وجه المسيح البشري الذي لم يطف عليه وجه قداسه، أو هي الكنيسة التي دخلت في التجربة، وامتنحت، ونجت من البلاء» (6)، ونجد بنية هذه الميثولوجية للشجرة في صورة الغار وعلاقته بالمسيح عند محمود درويش:

«ما كنت أول حامل إكليل شوك
لأقول: ابكي!
فمسي صليبي صهوة،
والشوك فوق جبيني المنقوش
بالدم والندى إكليل غار!» (7).

توصيف مدرسة محمود درويش وسكنفي بعرض ما كتبه ناقد بحجم رجاء النقاش في عام 1969، الذي لا يتردد في تلك المرحلة -على بساعة تجربة درويش وبدايتها- في توصيف شعره بالمدرسة الهامة، فيقول:

«لم تظهر مدرسة محمود درويش فجأة، ولم تظهر مدرسته الشعرية بلا مقدمات، فمحمود درويش ومدرسته يرتبطان أشد الارتباط بحركة في فلسطين، ولو عدنا إلى تاريخ الأدب العربي لوجدنا أن مدرسة محمود درويش تمتد جذورها إلى جيلين سابقين هما جيل 1936 (وجيل 1948) (2). إن تجربة شعرية تستطيع فرض نفسها على نقاد بهذا الحجم منذ بدايتها، فهي جديرة بأن تكون متفردة أشد التفرد، ولا يخفى على متابع ما حققته هذه التجربة فيما بعد. وإذا كان عمل التفرد الشعري وأثره في الإبداع الإنساني هو المشترك بين محمود درويش، وإزرا بوند، فإن هذه الدراسة ستبحث في مشترك فني ومعنوي في تجربتهما الشعريتين، وهو صورة الشجرة، على أن هذه الصورة في الشعر المعاصر ليست وليدة شعرية جديدة فهي موعلة في تاريخ الحضارات على اختلاف مسنناتها، وقد حفظت لنا أساطير أممها ذهبية هذه القيمة، ولا أدل على ما نقوله من تنوع الأساطير، وتعدها في تناول الشجرة وتآليف أساطيرها، وقد أعاد الشعراء المحدثون في صورهم متن أساطيرها العتيقة، وهذا ما جسده إزرا بوند في قصيدة قصيرة أطلق عليها الشجرة:

«نهضت ساكناً وكنت شجرة وسط غابة،
عارفاً حقيقة أشياء لم يبق عليها بصر من قبل،
عن دافني وقوس الغار
وعن الزوجين العجوزين الضيقين على مائدة الرب
الذين استنبتا الدراري والسندبات وسط السهل المنبسط.
ولولا التضرع الرقيق في كنف الآلهة،
شردت الأرباب من المصطلي في قلب موطنها،
لما كان لهذه البذائع أن تجري،
ورغم هذا، ما أنبت شجرة وسط الغابة

وإذا كانت هذه الشاعرة جرحت بفطرة عفوية صمت الزمان لتزفر حشراتنا من خلال سقوط أحد الأغصان من شجرة وجودها، مشبهة نمو الحياة بنعم ماء الشجر ونمائه، فإن التحول إلى شجرة هي فكرة أصيلة في شعر باوند تتجلى فيه بصفقتها فناع إنسانه وذاته التي يمجدها شجرة تبلغ حال التقمص والتماسخ الذي يعني أعلى درجات التحول :

«غاصت الشجرة في يدي صعد النسخ في ذراعي
كبرت الشجرة في صدري
وإلى الأسفل تفرعت الأغصان مني مثل الأذرع
روحة الطبيعة روح خفية في الشجرة
متخلياً عن قميص الجسد
تنبأني روحي في الأغصان» (10).

ونجد فكرة هذه الصورة في شعر محمود درويش حلية واضحة تكاد تكون تناسلاً لها في أكثر من موطن في شعره :

«أسمي صلوعي شجر
وأستل من تينة الصدر غصناً» (11)

«في شهر آذار نمطد في الأرض
في شهر آذار تنتشر الأرض فينا».

إني أنتظر

خارج الطقس

أو داخل الغابة

كان يهملني من أحب

ولكنني لن أودع أغصاني الضائعة

في زحام الشجر» (12).

«كل خوخ الأرض ينمو في جسدي» (13).

«فلا تقتل العشب أكثر،

يستعيد درويش أسطورة الغار وتجليات تحولات العذاب الذي يحيط تجربته الشخصية ويربطها وفق العلاقة الميتولوجية بالمسيح وتورته بالعذاب، وتكوين بعته المشرف من ظلمة القهر، ولم تتوقف بنية صورة الشجرة في شعر محمود درويش عند علامة ميتولوجية محددة، بل امتد بها إلى تراثه الخاص ورمز النخلة فيه التي تنفتح على دلالات الهوية :

«وفي عينيك، يا قمرى القديم
بشدني أصلي
إلى إغفاءة زرقاء
تحت الشمس... والنخل
بعيداً عن دجى المنفى
قريباً من حمى أهلي» (8).

إن توظيف محمود درويش الشجرة من خلال نمط أسطوري إنساني في خدمة قضيتة النضالية ليس احتكاًراً لهذا النمط أو إفرافاً لمحتواه الأساسي العام، بل هو إبعاده حية لجوهر العلاقة الوجدانية بين الشجرة والإنسانية، فالشجرة وطن الخلق والمطاء والحرية، نجس في أحوار رموزها انتماء الإنسان إلى وطنه وحق وجوده فيه.

أنماط الشجرة الأسطورية في التراث الإنساني بين الالتقاء والتقابل :

لقد شاع توظيف الشجرة في القصيدة العربية منذ تكونها الأول، فنجد شاعرة عربية مغرقة في القدم تستعير الشجرة شعرياً لمثل حياة الإنسان وتشبيهه العلائق الأسرية علائق أغصانها، تقول صفة الباهلية (9) :

عشنا جميعاً كغصني بانة سقفا

حيناً على خير ما تمنى له الشجر

حتى إذا قيل قد طالت فروعهما

وطاب قنواهما واستنصر الثمر

أعنى على واحد رب الزمان وما

يقي الزمان على شيء ولا يذُر

أما محمود درويش فيعين علامة بدء الأثوة بالشجرة
صراحة :

«في اليد» كان الشجر العالي نساء
كان ماء صاعداً، كان لغة» (16).
وفي قول آخر يجعلها أم اللغات :
«والنخلة أم اللغة القصص» (17)

لا يشكل الانتقال من العام «الشجرة» إلى الخاص
«النخلة» عند محمود درويش انزياحاً دلالياً في أنساق
أسطورة الشجرة، فالشاعر باوند يعينها في حديثه عن
المائدة الربانية التي تحولت إلى طقوس منها عيد المظلة
وهو اسم لأحد الأعياد الكتمانية في العهد القديم وهو
يمثل احتفالاً باقتراب الحصاد في فلسطين، تستخدم فيه
أغصان الليمون والنخيل، وكذلك نجد أن أحد أعياد
الشعابين المصادف الأحد السابق الفصح، تحمل فيه
أغصان النخيل، وهو يحددها في حديثه عن الاحتفال
بالمائدة الربانية :

يتمّ هذا الأرياب من المصطلي في قلب موطنها،
لما كان لله البساتين أن تجري ها أني شجرة وسط
الغابة» (18).

ويشير إلى كون أنها شجرة بتعبيره الصريح سيدة
الحياة :

«أبصرت سيّدة الحياة،

أنا حتى أنا، الطائر مع الستونو.

الأخضر والرمادي رداؤها

تجرجر أذياله في طول الريح» (19)

تجلى في هذه الصورة عناصر تكوين النخلة، من
ذلك اتخاذ الشجرة قناعاً فنياً للأشئ، ورمزاً حيويًا
لتجلياتها المعنوية والجمالية، ويضاف إلى هذه القرينة، ولا
توظيف الشاعر ألفاظاً اقترنت بالحديث عن النخلة، ولا
بد في هذا السياق من الوقوف سريعاً عند المكورات
المعرفية التراثية للشجرة التي نسبها المؤرخون إلى

للعشب روحٌ يدافع فينا

عن الروح في الأرض

يا سيّد الخيل! علّم حصانك أن يعتز

لروح الطيّبة عباً صنعت بأشجارنا:

آه! يا أختي الشجرة

لقد عذبوك كما عذبوني

فلا تطلي المغفرة لحطاب أمي وأمك» (14).

فالشجرة في تجربة الشاعرين حال تقمص وتوحد
واحد، تجسد صورتها الشعرية فصول وجودهما، وهي
تعيد الفكرة ذاتها التي كشفت الشاعرة الجمالية عنها، أي
وحدة ماء الحياة، فهي تضيء بأمواج خبرتها الحياة،
وتتم من مائها أزلًا جميلًا، فتحضن الذات الشاعرة
تحت لحاها لتخلو إلى أمومتها في لحظة القلق، فتجد أن
الشاعرين يجدان أقصى الجذ في التوحد بصورة الشجرة،
فيصبح نسغ الشجر نسغهما. ويكشف هذا الشعر عن
اقتدائه بالشجرة في تكوين الدب حمل، ولكن هذا
الربط بين الشجرة، والذات البشرية ليس اقتداءً جماليًا
وحسب، بل اقتداءً بالتكوين الأسطوري للوجود
وتجليات أنماطه الأولية في الذاكرة، فالشجرة عصيان
ثقافي أسطوري في الوعي الجمالي، وذلك لمعنى دلالاتها
الأسطورية، واحتلالها حيزاً واسعاً من مساحة ذاكرة
الشاعر، وثمة خصوصية لشجرة النخلة في تجربة محمود
درويش تسيّرت إلى وجدانه الشعري من تشريح تراثها
الجمالي والأسطوري، فورث مixelte، وثمة عامل ذاتي
سيكولوجي يتعلق بطبيعة الإبداع الشعري الذي يتحلّى في
حملة القرائن التي تربط بين القصيدة والشجرة التي وحد
الشاعر في فضاء دلالاتها على الخصوصية اقتراناً طبعياً،
فالشجرة أسطورة الخصب في أساس نشأتها، ورمز تكويني
للإبداع في أساس وجوده الوظيفي الثقافي، فالشجرة هي
النمط الأسطوري الأول كما تبين الميثولوجيا، وهذا ما
يؤكدّه الشاعران، يقول باوند:

شجرة أنت طفلة سامة أنت

ويا لفداحة كل ذلك ثمناً لهذا العالم» (15)

الشعيرة الحديثة، وهي استبدال حيوي لعناصر الصورة التقليدية، فالشجرة في الشعر تستأثر بمكوناتها الأسطورية من خلال توجيهها نحو فطرتها التكوينية التي تلغى مع الشجرة في حكاية ألق الوجود ووهج سرده الشعري، فالشجرة بتبصير الشاعرين تنفس ذاكرة تكوينها وتعيده، فهي أطراف الوجود كما يقول باوند:

«أطرافٌ هذي الوجوه في الزحام
بتلاتٍ ندية، غصونٌ سوداء» (24)

ويتحول محمود درويش إلى شجرة وتصير العصافير مواطنيه:

«خارج الطقس، أو داخل الغابة الواسعة
وطني هل تحنّ العصافير آتي لها وطن ... أو سفر؟
كما تصير القصيدة أرضاً خضراء:
«أرض قصيدي خضراء، عالية» (25).

يكثّر لنا تبادر أسطورة أسطورة الشجرة عن أصالة دلالاتها [وعلى] جذورها في وجدان الشعوب، إضافة إلى سمو فكرتها التكوينية. وقد تجددت صورة هذه الأسطورة بتجدد حقب التاريخ وأمكنته، فظهر لنا في هذا السياق نخلة «نجران» التي عبدها بعض العرب، كما نجد أن المسيح ولد تحت النخلة، وكانت متحية، وأشار قوم من المفسرين إلى أنها قديمة العهد تعود إلى أكثر من ألفي سنة (26). وإذا كان الوقوف على (الأطلال) في الشعر الجاهلي ظاهرة من تجلي التقديس الوجداني لها على الأقل، فإن وقوف الشاعر (مطيع بن إياس) على نخلاتي حلوان، باكياً أحزانه، مجروحاً بالفراق، هو امتداد حر لذلك التجلي (27)، لقد اتخذت الشجرة ذاتاً أثوية رأى فيها الشعراء التكوين الوجودي والجمالي، فتغلز بها باوند بصفتها امرأة، اكتسبت قدسية أسطورتها وحمالها:

وجهك مثل نهر طامع المصاييح
بيضاًوان مثل زهرة لوز، كفافك:

جملة أساطير أهمها شجرة (عشتار المقدسة إلهة الخصب)، (20). فالنخلة في الأساس الأسطوري رمز أنثوي وهي في حضورها تستدرج ترسبات ميثولوجية، فقد قال الباحثون: «إن (فينيكس) كلمة تعني نوعاً من النخيل ينمو على شواطئ فلسطين، وهناك علاقة بين النخيل وتوالي الولادة والاستمرار أو معنى (العبيق)» إذ يرون أن طائر (الفيثي) هو طائر النخيل، ولذلك كثر النخل في بلاد (فينيقيا / بلاد كنعان)، واكتسب مكانة مقدسة تواصلت جيلاً بعد جيل (21). وتحكي أساطير بعلبك «أن طائراً يسمى فيثي، أو النخيل كان يحج إلى (هليوبوليس)، أو بعلبك فيموت، ثم يعاود الحياة من جديد. وورد في الأساطير أن الإله (أبولو) ولد تحت نخلة، وكذلك ولد (ستون)» (22) ويصف هذا السياق مجرى آخر للعلاقات العضوية بين الشجرة عند باوند ودرويش والنخلة الأسطورية، وثمة تحديد في هذه النسبة عند محمود درويش يكمن في صورة النخلة بصفتها الرمز الرئيس للشجرة في التراث العربي، والشاعر لا يخرج على هذه الخصومة حتى في حديثه العام عن الشجرة، فهو في استحضار شجرة النخيل يظمر هدفاً آخر هو قضية الانتماء، فالنخلة كما يقول: أصلي، وفي ذلك إشارة تاريخية واضحة:

«وفي عينك، يا قمري القديم
يشدني أصلي

إلى إغفاءة زرقاء

تحت الشمس .. والنخل

بعيدا عن دجى المنفى ..

قريبا من حمى أهلي» (23).

يربط الشاعر في هذا المقطع بين النخلة وأصلها الكنعاني، وبين ذاته وأرضها الكنعانية، ليجلو علاقة بين الأسطورة والشجرة والقصيدة، تأخذ شكل سمو التكوين والتجلي الإبداعي، وهذا ما يدفع الشعر إلى المعصيان الثقافي والجمالي في الناكسة الأسطورية التي يحولها إلى عطية فنية بلاغية جديدة في تكوين الصورة

مثل لويزة طازجة سلخت قشرتها:

لا يحرسك المخبزون: وليس بقضبان النحاس.
اللازورد المذهب والفضة في رُخَص ساعدك.

بالتوب البني، يخيط ذهب حيكت رسوما، التفت
قامتك

أيتها الشجرة اللابئة عند النهر.

مثل ساقية صغيرة وسط البردي يداك عليّ، ومثل
جدول صقيع أصابعك» (28).

يوظف الشاعر الشجرة في هذه القصيدة بصفتها بناء
درامي تحيّلًا، فدفعت الشعر إلى أن يبنى من جديد
أسطورة الإخصاب، وذلك وفق عملية ربط جدلي بين
الأسطورة القديمة أسطورة الإخصاب وبين أسطورة
الشجرة المقدسة سواء في النص القصصي التاريخي أو
في الجداريات الأثرية، وهي واضحة كما رأينا في قصيدة
الشاعر، فلتلك الشجرة القدرة العجيبة على إخصاب
الحياة، وبنائها، إضافة إلى تشكيل تدفق الوجود عبر
الماء أسطورة تكوين الحياة الأزلية؛ «ذلك بحر الحياة»
من أسرار تلك الشجرة المقدسة (29) فالشعر
يرسم مشهدًا تشكيّلًا للخصب، بلغة فطرية تتغلّى
بالنشأة الأسطورية الأولى، ويصبح اللون الأخضر
لدى الشاعر عين جسدًا جماليًا رمزيًا للأنماط الأسطورية
للشجرة، فهو الدال على روحها، يقول باوند :

«أبصرت سيّلة الحياة، أنا، حتى أنا، الطائر مع
السنونو.

الأخضر والرمادي رداؤها تجرّج أذنيه في طول
الريح.

أنا، حتى أنا، الذي يعرف الدروب

في متراجعات السماء، والريح لهذا جسدي» (30)

أما محمود درويش فهو يقطع اللون الأخضر لبناء
أسطورة الشجرة في قصيدته :

«إنك الأخضر من أول أم حملتك الاسم حتى
أحدث الأسلحة

الأخضر أنت الطالع من معركة الألوآن

والغابات ريش في جناحك

وقتك القمح الجماعي، الزفاف الدموي

إنك الأخضر مثل الصرخة الأولى لطفل يدخل
العالم» (31)

يتجلى في هذا المقطع اللون الأخضر حاملًا أمة
الشجر التي تظهر الذاكرة الأسطورية للغة الشعر
فالشجر يوقظ رموزها الأسطورية الهاجمة في الذاكرة
الثقافية، فالأساطير عند النفسيين: «قوى نفسية هاجمة
في اللاوعي الإنساني الجماعي الذي يختلف عن
اللاوعي الفردي، في كونه لا يستمد مكوناته من تجارب
الفرد، بل من الموروث الإنساني. فهي صور متجانسة
تؤلف أساما نفسيا مشتركا للطبيعة الإنسانية الكلية
القائمة، في ذات كل إنسان فرد. فسّر الخلق الأدبي
والفني يكمن في العودة إلى حالة المشاركة الصوفية
حيث يموت الفرد ليحيى الإنسان. وتنفى التجربة الفردية
في التجربة الإنسانية الكلية» (32).

خاتمة :

تحولت الشجرة في لغتي باوند ودرويش الشعريتين
الحاملتين أنارا أسطورية إلى جسد أسطوريّ للوحة
تعكس التكوين الوجودي، فالشعر هنا يستحضر
الأسطورة بصفتها فنة الذي يقوى به، ويتصل بجماليته
التعبيرية والتأثيرية، وهذا الاستحضار حال طقوسية أكيدة
تستعيد بحضورها معنى البيئة الأولية، حيث الطقوسية
تكون مدمكا ريسا في حياة لعبة الشعر الهائمة ذاتيا
بالطقوسية؛ وفق هذه الصورة تكوّن اللغة عبر ذاكرتها
الأسطورية فضاء نمط الشجرة المقدسة في شعر باوند
ودرويش، وتحولت إلى أفق لاستمادة نمطه في أشكال
مختلفة، تؤسس معرفة جمالية إبداعية، متصلة بيؤزرتها
الثرائية الأولى، على ما في هذا الشعر من صورة
تحديثية توهم بالانقطاع الظاهري عن التراث، أو هكذا
يعتقد البعض

- (1) إيزرا باوند، ترجمة وعديم، صبحي حندي، مجلة الكرمل، عدد 15، 2005، ص 2.
 - (2) محمود درويش شعر الأرض المحتلة، رجاء النقاش، مغفل دار النشر وتوزيع الطبعة ومكتبتها، ص 64.
 - (3) إيزرا باوند، مجلة الكرمل، ص 10.
 - (4) نفسه، ص 40.
 - (5) الأساطير والأحلام والذين، مجموعة باحثين، تحرير حوريب كاسل، دار الكلمة، دمشق، 2001، ص 90.
 - (6) الأساطير والأحلام والذين، ص 90.
 - (7) ديوان محمود درويش (الأعمال الكاملة)، دار العودة، بيروت، لبنان، 1971، ج 1، ص 41.
 - (8) نفسه، ج 1، ص 90.
 - (9) شعرة حافلية، قديعة، لا يعرف توزيع ولادتها، أو وقتها، انظر خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محمد الله بن محمد المحيي الحموي الدمشقي، طبع رعاية مصطفى وهبة، القاهرة، 1869، ص 632.
 - (10) الأساطير والأحلام والذين، ص 101.
 - (11) ديوان أعراس، محمود درويش، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 1، 1982، ص 72 و 71.
 - (12) نفسه، ص 120 و 121.
 - (13) نفسه، ص 120.
 - (14) أحد عشر كوكبا، محمود درويش، دار العودة، بيروت، لبنان، 1993، ص 41.
 - (15) الأساطير والأحلام والذين، ص 101.
 - (16) أعراس، ص 74.
 - (17) أعراس، ص 75.
 - (18) إيزرا باوند، مجلة الكرمل، ص 12.
 - (19) نفسه، ص 12.
 - (20) القرآن الكريم (مسورة مريم)، الآية 27.
 - (21) دراسات في الشرق الأدنى القديم، سوس ميهار، دار نشر الجمعية، القاهرة، 1997، ص 120.
 - (22) موسوعة الفولكلور، شوقي عبد الحكيم، مكتبة عديوني، القاهرة، 1995، ص 60.
 - (23) ديوان محمود درويش (الأعمال الكاملة)، ج 1، ص 90.
 - (24) إيزرا باوند، مجلة الكرمل، ص 12.
 - (25) جدارية، محمود درويش، منشورات رياض نجيب للكتب والنشر، بيروت، 2000، ص 43.
 - (26) ثمار القلوب في الصفاء والنسب، الثعالب، دار المعارف، 1985، ص 106.
 - (27) الأغاني، أبو العرج الأصفهاني، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د.ت، ج 1، ص 27 يقول الشاعر:
- أسعدتني يا تخلصني حلوان * وارثيا لي في ريب هذا الزمان
واعلمنا أن ريبه لم يزل * يفرق بين الآلاف والجيران
ولعمري لو ذكنا ألم الفرقة * أبكنا كما أبكاني
كم رميتني به صروف الليالي * من فراق الأحباب والحلان
- (28) إيزرا باوند، مجلة الكرمل، ص 70 و 71.
 - (29) الكشف عن الشجرة المقدسة - زيادة وإبداع في الفيلولوجيا العراقية، عبد الرزاق صالح، جريدة (الزمان)، العدد 1888، لندن، 17/11/2004، ص 10.
 - (30) إيزرا باوند، مجلة الكرمل، ص 12.
 - (31) أعراس، ص 93 و 94.
 - (32) أسطورة الموت والاعبات في الشعر العربي الحديث - ريتا عوض، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ص 31.

فنّ القصة القصيرة عند محمد البساطي

بلفاسر مارس

لغويات النظام القصصي، وتبرز نمطا خاصا في كيفية تشكيل ذلك المتخيل القصصي عنده وتقديمه إلى المتلقي في هيئة تخضع إلى مقتضيات هذا الخطاب تأسيسا لمشروع جمالي يروم البساطي إنجازه باعتباره أحد أهم كتاب القصة القصيرة في مصر والبلاد العربية في حركة ما عرف بجيل الستينات. قوامه «أسلوب يولع بالحاضر ويرتفع عنه في الوقت ذاته وذلك على نحو يجعله يرى الماضي والحاضر متزامنين وواضحين بالقدر ذاته» (4).

ويؤكد البساطي في أكثر من مناسبة على أن المفترق الحاسم في تغير مفهومه للكتابة كان اكتشافه للروايتين تشيخوف وتولستوي (5) فقد أدرك البساطي بأن كتابتهما أعمق وأغنى بكثير من كتابات الذين جاؤوا بعد الثورة الروسية، ومعها أكتشف أيضا أن المنطلق السياسي يأتي دائما مع احتساب العمل الفني وأنه يمكن أن تدلن اللحظة التي تعيش فيها عبر التركيز على الهم الاجتماعي. أما المفترق الحاسم الثاني في عالم البساطي فقد تمثل في إقامته في مدينة أسوان «جنوب مصر» عندما انتقل ليعمل هناك فقد كان في القاهرة يتهب الإقدام على كتابة الرواية فكانت القصة القصيرة أنسب لأنه يستطيع من خلالها أن يلاحق الأحداث كما

إن النقد الأدبي بما بلغه من تطور جوهري في مختلف مجالاته، يسعى إلى تأسيس علم الخطابات. بل تعتد أن هذه الوظيفة «وظيفة التأسيس لعلم الخطابات» هي مبرر وجوده وتطوره، لكونه يبحث فيما تنفرد به الذات المتلفظة لتخبر عن وجوه تميزها، وحيث جريان الكلام الروائي عندها على نحو مخصص يجرى مع أن نخب الكلام القصصي إلى هذا الكاتب لا لغيره.

ونزعم أن البحث في كتابة القصة القصيرة هو بحث فيما تنفرد به الذات عن غيرها، وكيف تستوي متلفظة في النص السردى معبرة عن هيئة في الكتابة تأتلف وتختلف، رغم أن طابع التميز والتفرد يقي ديدنها الأساسي تأكيداً لمقولة إن الأسلوب هو الإنسان. حتى أن بعضهم ذهب إلى أنه «يمكن أن تضع تعريفات للقصة القصيرة بعدد الكتاب المتميزين الذين كتبوها» (1).

وغاية هذا البحث «خصائص القصة القصيرة» (2) عند محمد البساطي (3) تكمن في الكشف عن ما به تتميز تجربة البساطي القصصية من سمات تشكل عملية الإبداع القصصي في مختلف نصوصه القصصية القصيرة وكيف تشكلت الهياكل اللغوية وطرق القول فيها، فتحاول تدبر قواعد ومناهج عامة تؤسس لقيام

يمكنه أن يعرف آراء النقاد بشكل أسرع. أما في أسوان فيذكر البساطي بأنه قد وجد نفسه في عزلة لا صحف ولا أصدقاء قتل لأتفهز هذا الموت الكامل وأكتب الرواية أو القصة القصيرة. هكذا كتبت التاجر والفنانش والكبار والصغار وبعدما أدركت أن كتابة الرواية ليست أمرا شاقا كما كنت أتصوره» (6)

من أبرز أعمال البساطي في مجال القصة القصيرة مجموعته «ضوء ضعيف لا يكشف شيئا سنة 1993» (7) وهي مجموعته السادسة ويمكن القول بأنها نجد في قصصه القصيرة تمثيلا صحيحا لتطور هذا الشكل الفني من الستينات إلى الآن، بمعنى أنه لم يلبث على شكل واحد في كتابة نصوصه فالكثافة القصصية عنده هي كتابة متطورة تنهل من السابق وتؤسس للمستقبل. فهي ذات مذاق واقعي تتخللها عناصر تعبيرية كثيرة، ويمزج بعضها بين الواقع والخيال. وفي بعضها الآخر يمد القاص الخطوط الواقعية لنهايات غير واقعية. والملاحظة التي تفرض نفسها لدى النظر في تطور شكل الكتابة القصصية عنده هي أن أعماله الأولى كانت تنظر نحو الإيمالة والإطناب المسترسل في سرد التفاصيل القصصية ووصف الشخصيات وتطور المحدث تحقيقا لدينامكية النص ذلك أن «أن ديناميكية النص تولد من التوتر الدائم بين اللغة والصمت وبين القول وتقيضه» (8). أما أعماله الأخيرة فتفتح نحو القصر والاختزال. ومن ثم لا تكاد أطول القصص تتجاوز صفحات قليلة تم التركيز فيها على ما هو جوهري وأساسي في اللحظة القصصية المتقاة بعناية (9) مستعبدا ما عداها محققا مقولة صحيحة هي أن العمل الفني اقتصاد وتركيز وأن تراكم الخبرة لدى المتلقي أمر يجب أن يوضع دائما موضع الاعتبار.

ومجموعته «ضوء ضعيف لا يكشف شيئا» تضم عشر قصص يمكن أن نتبين فيها منظومتين داخليتين صغيرتين: الأولى عن السجن والسجناء على أن البساطي لم يدخل السجن باعتباره سجيناً وإنما دخله مرة واحدة خطأ ولكنه عمل لفترة مفتشا في الجهاز المركزي للمحاسبات. وكانت بعض السجون

في نطاق عمله وقصته «حديث من الطابق الثالث» يدور بين سجين وراء القضبان وأمرأته الواقعة قبالة في الخارج» (10) وهي تضم ثلاث قصص والثانية هي القصص ذات المضمون السياسي أو الدلالة السياسية وتضم ثلاث قصص، أما البقية فتتفرّد كل بموضوعها وإن أحالت قارئها إلى أعمال سابقة - وما أكثر ما كتب ويكتب عن أدب السجن - غير أن البساطي يبدل جهدا كبيرا في انتقاء الشخصية أو اللحظة ثم يعمد كما سبق القول إلى تصفيتهما من كل ما هو إضافي.

ولعل أفضل قصص هذه المنظومة في رأينا تلك التي تدور حول من صدرت ضدهم أحكام إعدام إذ يخبر الراوي بأنهم أربعة يعهد إليهم بجمع القمامة من فناء السجن «يبدون بملابسهم الحمراء مثل علامات الخطر بين الملابس الأخرى الزرقاء» (11) «ولا يتجهضون إلى أحد» (12) «ولا يتحدث إليهم أحد بل ولا يتحدثون إلى بعضهم البعض» (13) فقط «عندما يلقي اثنان منهما بتيار من نظرة جانبية خاطفة» (14) «في النهار» فيحتار كل منهم مكانا بعيدا عن الآخر ويجلسان «ولهما للكون يتناول طعامه» (15). ويبدو كأنها اللحظة التي ينظرون فيها حولهم تطل من عيونهم دهشة خفيفة سرعان ما تختفي وتوجه وجوههم في إعياء ويستغرقون فيما يشبه الغيبوبة وقد مالت رؤوسهم قليلا إلى الوراء» (16).

ويضيف «كانوا أربعة ثم صاروا ثلاثة مائتين وأخيرا لم يبق سواه يقف وحده في زاوية الفناء ينظر إلى المساجين بملابسهم الزرقاء» (17) والقصص الثلاث تنفيض إنسانية عذبة تنأى عن المباشرة المائتة. وهي كلها مروية بضمير المتكلم الذي يبدو محايدا تماما يكفي بوصف ما يراه، لكن التفاصيل المتقاة تشف عن وجه القاص الرقيق الهامس. وهو يندى عطفًا على المسجونين والمرضى وأولئك الذين حكم عليهم بأن يشهدوا موتهم الخاص في موت رفاههم فيتعايشون معه ويتشغلون عنه بالأشياء الصغيرة حتى يأتي ذات فجر ليضع النهاية لواحد منهم، ويظل الباقيون بعده ينتظرون دورهم» (18).

مباشرة «صور للقلعة تحتها صور منسمة لبطل الحرب والسلام وكان الرجل عندما يسمع بقيام مظاهرة يظل رايبضا في المقهى حتى يخرج الجميع وبعد أن يطفىء الأنوار ويجذب الباب في نصف إغلاقه يخرج بالكور والفرشاة» (21) تلك بطولة الرجال الصغار يقدمون على القيام بأعمالهم الصغيرة الدالة دون صخب أو إعلان، وإيمان كبير بالقدرة على الفعل الذي يشكل الشخصية القصصية في تجربة البساطي.

ولا يخفي على المتلقي إذا الطابع السياسي في مختلف هذه القصص القصيرة التي أتينا على ذكرها، لا يرتفع فيها صوته الهامس ويبدو وكأنه لا يدعو إلى أيديولوجيا مخصوصة ولا يقف ضد حدث بعينه بل نجده كما عهدناه يواصل في حياده المعهود يمعن في تقديم أبطاله وهم عادة من الناس المهمشين والبسطاء والعاديين ليصور لنا عروفتهم خارج الأسوار ويبرز مشاركتهم في مختلف الأحداث الكبرى ولصغيرة التي يحفل بها الوطن دون خطابة أو تزيف لهذه المواقف أو تغيير فيها.

أما المقصص المتبقية فهي تنفرد بموضوعات مخصوصة تميزت بالتنوع والتفرد بالرغم من كونها تحيل إلى نصوص قصصية سابقة للبساطي من قبيل القصة القصيرة «في الحافة» التي تنص سيرة «طفل ولد مشوها يكسو الشعر الكثيف الأسود، جسده كله وما أسرع ما ينمو، يفكر الأب في التخلص منه لكن رغبة الطفل في الحياة هي الأقوى» (22) لعله هو ذلك الذي سيصبح الشاب المتخلف في مجموعة قصصية أخرى هي «أحلام رجال قمار العمر» كما نجد قصة قصيرة أخرى الموسومة «بكوب الشاي الأخير» وهي قصة تحوم حول مسألة التأثر «فقد هربت الفتاة مع العنبري الذي أغواها، وخرج الأب ليعود بها لكنه لم يعد» (23) وما هو إلا أن يكرر نفس الدورة «فيخرج في الليل كي يعود بها ومن ورائه الأم نستعيد الذكرى القديمة وتدفقه دفعا إلى الفعل» (24) ولعلنا نذكر هنا قصته «ابن موت» من مجموعة «أحلام رجال قمار العمر» وكيف صير الرجل على ثأره عشرين سنة كاملة (25).

أما في المنظومة الثانية - بقصصها الثلاث كذلك - فإن القاص يزيد إمعانا في الابتعاد عن المباشرة رغم إغراء المضمون ذي الطابع السياسي في الأولى «ضوء» ضعيف لا يكشف شيئا فهو يصور كيف وصلت ثورة 1952 إلى تلك القرية النائية والبساطي هنا يتحدث غالبا عن قريته «الجمالية» في أقصى شمال الدلتا مستقلة على بحيرة المنزلة» وقد جاءت ممثلة في جنتين على صهوتي جوادين يخلقان الكوري المؤدي للبلدة ومدفع بعجلتين فوهته مسددة نحو السماء. ضايق الجنود الصيادين الخارجين لأعمالهم وأهانوا الناس وتحرشوا بهم وفي الصباح كانوا قد رحلوا (19).

وفي القصة القصيرة «الزعيم» يصف القاص قصر الإقطاعي «القائم في القرية أمته الثورة ثم جددت من سوره وطلاته وأغلقتة وجعلت من القصور المخصصة لضيوفها الكبار. جاءه مرة رئيس ذو ملامح أسبوية مألوفة وكان ميالا إلى الفتيات الشقراوات، قسى ليلتين بالقصر يلهو ويلعب ثم رحل وبعد سنوات جاء الزعيم تولى الحكم بانقلاب قبل سنوات فقام بعد انقلابه فاشل ثم تلاه انقلاب آخر ناجح ليمنح القصاص في هذه اللوحة بين عناصر واقعية وأخرى غير واقعية ويمد الخطوط لنهايتها فيلقي الزعيم مصرعه» (20) وهو تجسيد لمصير كل طاغية يقتل على يد رجل من بلاده جاءه ملثما. وأطلق عليه الرصاص بعد أن تخلى عنه حارساه وتركاه وحده على ضفة النيل.

ومن القصص القصيرة المتميزة أيضا في هذه المنظومة قصة «حديث في الليل» إذ تدور أحداثها في المقهى «والمقهى من العناصر المترددة وهي من الثوابت في تجربة البساطي القصصية والروائية على حد سواء من قبيل المقهى الزجاجي الزاخر بحياة كاملة» والقصة القصيرة «حديث في الليل» تنص حكاية رجل عجوز مريض يتحدث إلى الراوي عن الطلبة ومظاهراتهم ضد اتفاقية السلام وكيف تطاردتهم الشرطة ويلاحقهم المخبرون والدور الرائع الذي ينهض به صاحب المقهى الرجل العجوز أمام مفناه

هي الشرارة الأولى، لكن علي العكس من ذلك، أحيانا ما تعطي الفكرة إشارات مضللة، فهناك روايات بدأت قصة قصيرة لكنها لم تسترح في هذا القالب فتمطت وتمددت لتصبح رواية. من قبيل رواية صخب البحيرة التي بدأت كقصة عن صياد عجوز يدور في البحيرة بالقارب وهارب بشيء ما ولا يجد ماوي، تطارده أوهام تجعله متعلقا في البحيرة غير أن القصة تنسج وتغطي إشارات بربغة في الامتداد غير أكيدة، وربما لهذه الأسباب مجتمعة بدأ البساطي تجربته في الكتابة بالقصة القصيرة قبل كتابة الرواية وهو ما جعل كتاباته الروائية تميل نحو القصر والاختزال. ولذلك يمكن القول بأن التناول في روايات البساطي يأتي وفق إيقاع القصة القصيرة وهو يقر بهذا في أكثر من مناسبة «فقد وجدت أنه من الأفضل أن أستمري في استخدام هذا التكنيك في الرواية» (28). وربما لهذا السبب أيضا تميزت أعمال البساطي القصصية في سياق جيله بعدم المباشرة فهو ينحاز أولا للفن ويهرب عن مأساة الإنسانية من خلال هموم شخصياته المهيشة والبسيطة ومن خلال أحلامها وما يعتقل في دواخلها من هواجس ومشاعر يعمل البساطي على استنطاقها وهو في ذلك يكتب بلغة متقاة بعناية هائلة في غالب الأحيان تومئ وتلمح ولا تبوح.

بقي أن نشير إلى أننا نجد أنفسنا أمام نهر سهل حتى أن لغته من فرط بساطتها تبدو وكأنها عامية أو هي العامية نفسها في كثير من القصص القصيرة وهي ليست كذلك في كثير من القصص أيضا، وإذا كان الأول يعاب عليه فإن الثاني يحسب له، حيث رأى أحد أهم نقاد الرواية المصرية المعاصرين الدكتور سيد بحراري بأن لغة البساطي الروائية والقصصية على حد سواء هي لغة ترفض الكتابة المزيفة والكاذبة وتقدم كتابة قصصية حقيقية، ترفض اللغة التي صارت تسجنا في إطار زيفها مؤكدة أنها لغة الحقيقة، أي اللغة الإعلامية التي تنقل الحدث دون أن تتدخل فيه، ربما يكون هذا هو سر تواصل نصوص محمد البساطي مع اللغات الأخرى حينما يتعلق الأمر بالترجمة ذلك أن مختلف أعماله

كما يمكن أن نذكر القصة القصيرة «جدي» وهي إشارة إلى الجد الرمزي لليلة قبل أن تنقسم البطون والأخاذ ذلك الرجل الذي جاوز السبعين، يحوز الأرض ويتزوج الصبايا في سن أخفاده فيسارع إليهن العرض والموت، في حين يزداد هو قوة وشبابا وإقبالا على العمل» (26) أما «الثل» فقصة مثل حلم قصير فحواه «امرأة تخرج إلى البحر وتجلس في مكان مرتفع ثم ترمي إلى الموجات حبات الثمر، ذكري وتحية لأرواح الموتى والغائبين حتى تأتي موجة عالية فتحملها على متنها وقد تحمقت تحقها الأخير» (27). ويمكن أن نشير إلى أن القصص جميعا تنهض على اقتصاد العبارة وإحكام البناء وحسن انتقاء التفاصيل والابتعاد عن الجفاف والمباشرة والعناية بوصف الطبيعة وتحديد ملامح الشخصيات، ولهذه الأسباب مجتمعة اعتبرت مختلف المجموعات القصصية لمحمد البساطي نماذج لأفضل ما يقدم الإبداع العربي في الشكل القصصي.

أما رواياته منذ التاجر والنقاش وحتى صخب البحيرة مروراً بالمقهى الزجاجي وبيوت وراه الإبحار فإنها مع أكثر الروايات العربية اقتراباً من روح القصة القصيرة لأنها روايات تشق لها مسارا خاصا على الترتب المشدود بين الشعر والقصة وتستخدم الأحياء منها للإقصاء الهامس الشفيف ولا تجعل النص أسيرا للواقع وإنما صنوه يحاوره من منطلق الندية ليكشف لنا عن أسراره الدفينة لا يوجه إليه ضوء باهرا أو يتناول عبر موقف إيديولوجي صارخ وإنما يسعى إلى استنطاق مخزونه السحري بما تدعوه مجموعته الأخيرة «ضوء ضعيف لا يكشف شيئا» فالضوء الواهن والصوت الخافت هو الذي يمكننا من اكتشاف ظلال الألوان المراوغة التي تبدو تحت الضوء الباهر وكأنها لون واحد وهو الذي يساعدنا على الإنصات إلى أكثر الأصوات همسا وخفوتا تلك التي تضع في جمجمة المباشرة والزعيق لدى غيره من الكتاب.

وبالمصادفة فإن عدد أعمال البساطي في الرواية يساوي عددها في القصة، والذي يحدد مسار أي عمل

أحيانا من الركاقة والوهن وتلامس الخطوط الحمراء للكتابة، فاللغة القصصية والروائية على خلاف اللغة الشعرية والفلسفية والنصوص النقدية لا تتطلب هيئة بلاغية متطورة وإحكاماً جيداً للغة وطرق استعمالها غير أن ذلك لا يعني تخلياً كاملاً عن اللغة وإهمالاً مبالغاً فيه للتأليف، وصناعة الجملة. ولذلك فإن ما نلاحظه في قصص محمد البساطي هو غطيان للفكرة والمعنى على حساب الأسلوب وبناء الجملة. كما يلتفت في هذا السياق تحويل السرد إلى مجموعة لا نهاية لها من الجمل المتبوعة بالتواصل حتى لو كان الموقف يتعلق بفكرة جديدة أو ابتداء الكلام واستهلاله.

القصصية والروائية قد شكلت اختراقاً أو فتحاً في منظومة السرد العربي، فتحوّلت أعماله القصصية بذلك إلى قصص مفصلة في الفكر والتاريخ الأدبي واحتفل القاد بمختلف نصوصه في القصة القصيرة والرواية على حد سواء، لأنها لم تتخل عن البعد الجمالي والإبداعي مع التأكيد على احتفاظها بقدرة تعبيرية عن الزمان والمكان اللذين أنتجتهما غير أننا نشير في هذا السياق - مادامنا نتحدث عن أسلوب محمد البساطي في الكتابة القصصية - إلى أن ما يؤخذ على أسلوب البساطي القصصي هو ما يتعلق باللغة القصصية وبعض التقنيات اللغوية المستخدمة في مجمل قصصه إذ أن اللغة لشدة بساطتها تقترب

المصادر والمراجع

- الأعمال القصصية الكاملة: وتتضمن القصص القصيرة - صوت المتفرد - في كتاب - أحلام وجان قصار العمر - التل - كوب الشاي الأخير - جدي - حدث في الليل -
- أبو المعاطي أبو النجا : القصة القصيرة والبحث عن خصوصية الذات كتاب العربي ع 31/ 1998 ص 12/11
- فرانك أو كونور - الصوت المتفرد في كتاب -
- أنظر حوارنا مع القاص والروائي محمد البساطي في القاهرة بجريدة الأخبار المصرية بتاريخ : الأربعاء التاسع من شهر أوت 2007 العدد 16942 السنة 2007
- D Habib Salha le dialogue Romanesque en la tunisie dans la litterature tunisienne de la langue arabe et de langue francaise lor du temps Tunisie 2001
- صري حفظ الخصائص البانية للأقصوصة، مجلة فصول المجلد الثاني العدد الرابع 1982 ص 23/22
- الأخبار الثقافية حوار مع الروائي محمد البساطي : السبت 19 أيار 2007 العدد 210

الهوامش والأحالات

- 1) أبو المعاطي أبو النجا : القصة القصيرة والبحث عن خصوصية الذات كتاب العربي ع 31/ 1998 ص 12/11
2) يعرف الكاتب الإلندي - فرانك أو كونور - في كتابه - الصوت المتفرد - القصة القصيرة بقوله : ليست القصة القصيرة قصيرة لأنها صغيرة الحجم وإنما هي كذلك لأنها عولجت علاجاً خاصاً وهو أنها تناولت موضوعاً على أساس رأسي لا أفقي وفحرت صاغت الموقف الواحد بالتركيز على نقاط التحول فيه ولدي بقف على محبى الطريق متاح له أن يرى الطريق كله والذي يعبر نقاط التحول في الموقف متاح له أن يجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل في لحظة واحدة ماثلة للعيان - ص 123

- (3) محمد الساطي كاتب مصري معاصر من مواليد بلدة الخمالية المظلة على بحيرة المزة في شمال مصر اشتمل كمحاسب قنوبي كد عمل لفترة مشا في (الخبر المركزي للمحاسب وكانت بعض السجون في نطاق عمله) بدأ بكتابة القصة القصيرة في نهاية الستينات صدرت مجموعته الأولى الكبار والصغار عام 1968 نوات بعد ذلك أعماله الأخرى وهي " حديث من الطابق الثالث عام 1970 ، وأحلام رجال قصار العمر عام 1979 ، وهنا ما كان عام 1987 ، ومحبي الهر عام 1990 ، وصوت ضعيف لا يكشف شيئا عام 1991 ، وساعة معرف عام 1996 صدرت له كذلك مجموعة من روايات هي التاجر والبقاش عام 1976 ، والمهجر المرحلي عام 1978 والألمام الضعفة عام 1978 وبيت وزاء الأشجار عام 1991 ، الحليليه ، أصوات الليل 1998 ، أرواق العنلة ، دق الطول ، ويأتي القطار جوع وصحب البحيرة ، وقد فازت روايته الأخيرة بجائزة أحسن رواية لعام 1994 .
- (4) فرانك أو كونور - الصوت المفقود - ص 113
- (5) أنظر حوارنا مع القاص والروائي محمد الساطي في القاهرة بجريدة الأحرار المصرية بتاريخ الأربعاء التاسع من شهر أوت 2006 العدد 16942 السنة 25
- (6) الأبحار الثقافية حوار مع الروائي محمد الساطي : السبت 19 أيار 2007 العدد 230
- (7) من أبرز مجموعاته القصصية "الكبار والصغار" 1968 - "حديث من الطابق الثالث 1970" - "أحلام رجال قصار العمر 1979" - "هنا ما كان" 1987 - "محبي الهر" 1990 - "صوت ضعيف لا يكشف شيئا" 1991 "ساعة معرف" 1996 - "الشرطي يلهو قليلا" 2002
- (8) D Habib Salha le dialogue Romanesque in la tunisie dans la litterature tunisienne de ,a langue arabe et de langue francaise for du temps Tunisie 2001
- (9) يؤكد مصري حافظ على أنه لم يلق بـ عـد سـر من دارس الأقبوسه على ضرورة توافر ثلاث خصائص رئيسية في أي عمل أدبي حتى يستطيع أن يدعى بأوليات أنصوبة ، هذه الخصائص الثلاث هي وحدة الألباط وخطة البناء ، والى محمد أنط مصري حافظ الخصائص الستة بالأقبوسه محلة قصص المجدد الثاني العدد الرابع ص 93 - ص 94
- (10) الأعمال القصصية الكاملة : صوت ضعيف لا يكشف شيئا ص 115
- (11) الأعمال القصصية الكاملة : صوت ضعيف لا يكشف شيئا ص 115
- (12) المصدر السابق ص 116
- (13) المصدر السابق ص 112
- (14) المصدر السابق ص 110
- (15) المصدر السابق ص 111
- (16) المصدر السابق ص 113
- (17) المصدر السابق ص 110
- (18) المصدر السابق ص 117
- (19) الأعمال القصصية الكاملة : صوت ضعيف لا يكشف شيئا ص 115
- (20) المصدر السابق ص 108
- (21) المصدر نفسه ص 142
- (22) الأعمال القصصية الكاملة - كوب الشاي الأخير - ص 175
- (23) المصدر نفسه ص 152
- (24) المصدر السابق ص 176
- (25) الأعمال القصصية الكاملة : أحلام رجال قصار العمر ص 154
- (26) الأعمال القصصية الكاملة : جدي ص 92
- (27) الأعمال القصصية الكاملة : نائل ص 161
- (28) الأبحار الثقافية حوار مع الروائي محمد الساطي : السبت 19 أيار 2007 العدد 230

«أيام آدم» لعلي جعفر العلاق

المراهنة على الأنوثة بفائض الحب

مصطفى الكيلاني

- 1 -

حينما اختارت الايطان لها سبيلا و«مخيال الذاكرة» لونا حديدا للكتابة يقارب ما بين الاستعارة والكتابة، ما بين الرمز الدال على واقعية الحالات واستخدام المجاورة غير المنتظرة بين الألفاظ/الدوال، على تخوم السابغ الجانبي تلك التي لا تقطع تماما مع مرجعية الحال بكتافة حضور المكان والكيان. ولئن انتهجت الكتابة الشعرية لدى العلاق سبيل «الغموض الواضح» في السابق القريب بوصفها حالات الصدمة خلال زمن الانهيارات المتلاحقة فهي بهذا الديوان الحادث : «أيام آدم» (1) تسعى إلى تحويل مجرى الكتابة بخوض مغامرة «الوضوح الغامض» عند النظر الجواني باستعارة المرأة آلة للإبصار (من البصيرة) والتخييل ومحاولة تأثيث صور دالة على معنى ما.

- 2 -

كذا تنبجس الرغبة في الداخل، كفيض عارم يداخل بين حدث الاشتعال ودفق الماء :
«ما الذي يشتمل الليلة
في تيارك الغامض
يا ماء المرايا...» (2)

كتابه الايطان هي النهج الآخر المنتظر في مسار علي جعفر العلاق الابداعي شعرا منذ آخر حرف من ديوانه السابق «سيد الوحشتين» (2006)، إذ يبدأ الشاعر بجول توصيف فاجعة ما حدث للكيان المرآتي والجسمي إبعاد «ممالك ضائعة» (2004) من «الخارج» مبدلاً في آثار «الصدمة إلى الداخل» أو مزيد التوغل في هذا «الداخل» حيث الأشياء تزداد رهافة ونحولا وطيفية بضرب من الالتفاف حول نواة الذات أو ما تبقى من اطمئنان هذه الذات المزحوم بالتوتر والقلق والخوف من المصير والكثير من الحب أيضا، بل لعل الشعر هو الذي يجنب الذات الانزلاق نحو التقيض الآخر للحب، ذلك الذي عادة ما يوصف لدى الفلاسفة وعلماء النفس بـ«الكراهية» دفاعا عن الذات وانتقاما لها من أعدائها القدامى والجدد على حد سواء.

فهي تجربة المرأة، إذن، بانشطار متعمد يجعل من الذات رائية ومرئية في آن واحد، واصفة وموصوفة في سياق دال مشترك، والذي يكتب ينكتب في الأثناء أو ما ينكتب ليس إلا بعضا مما أمكن انفلاته من سطوة اللغة ومنطق التكرار بجهد كتابي آخر بذلته الذات الكاتبة

وإذا القصائد «لحظات» مختلفة تتألف في منظومة زمنية واحدة، تساعد النصوص العتبات (Para Textes) على أداء الإلماح المشترك بينها.

فـ «أيام آدم»، عنوان المجموعة الشعرية وأحد قصائدها، يختصر هذا الكل الزمني الذي هو مجمل تاريخ الإنسانية الخاص بالحب، إذ تستعد صور من البدء الأول، كالذي يصل ويفارق جزئيا بين آدم وأنكيكو ووسائر حيوات الرجال في مختلف الأزمنة والعصور، وبدلالة الذات الذكرية الحادثة الناطقة عبر مرآتها الجوانية المجوفة إلى تفاصيل اللحظة التي تماش وفيض حالاتها ومواقفها عند اختزال كل التجارب الدالة على حياة الأزواج المفرد ممثلة في التعالق الحميم الأزلي بين الذكرورة والأنوثة.

وكانَّ العناوين - العتبات الأخرى تنوع للدال في أداء الدلالة، إذ تمثل النية الشعرية العامة، هنا، موصوفا واحدا يتعدد نعت. «قافية المرأة» هي لحظة ابتداء لممارسة هذا النظر الجواني، حسب تسلسل القصائد الذي اختاره الشاعر. «مائدة الشاعر» هي الانطلاق في التفتي بالحب، على غرار «مأذبة» «ملاهيح الشعر» حيث الكل يخاطب الكل تغنيا بالحب إطلاقا واعتدالا، تشميلا وتخصيصا، تشميلا أسطوريا وتموقفا فلسفيا عند الاستماع إلى أقوال سقراط على وجه الخصوص استنادا إلى الرسالة «ديوتيم» (3)، و«وردة الحلم».. ورده الجسد، بما يعالق ضمنا بين الحب والشهوة (الايروس)، و«مايا الروح» أن الانفتاح الجواني على عوالم شتى، هي لحظات تستحيل عمل الكتابة الشعرية إلى أزمنة، كأن تشي مختلف العناوين - العتبات (عناوين الفصائد) بعلامات دالة على تاريخ الذات الضارب في القدم، عودا إلى عناصر الطبيعة : الريح، النار، الطائر، الرمان، الشجرة، الليل، شيخ الفصول (الخريف)...

- 3 -

فيقارب الشعر الحكمة بالسؤال يتنازل أسئلة، إذ كل ما يرى في الداخل هو من قبيل الرؤيا المترجحة

بين الأيصار (من البصيرة) بروح صوفية مرهفة والعشا الذي يمثل الوجه الآخر للإيصار، كأن توغل الحال في التحريف بحركة دورانية صوب الداخل، كي تحوّل العنمة إلى مرآة للعنمة، وبذلك تختزل الرؤية / الرؤيا الجسد لتجعل من شحنة قواه مشهدا مفتوحا بأقصى الجهد نحو المزيد من التغلغل في ما وراء الحس، التذكر قريبا وبعيدا من وقائع الخارج المباشرة. وبذا تخترق العين كتلة الجسد كي تقارب بدء أحاسيس الرغبة في زمن طفولي مبكر، تقريبا (لثغ، هذيان جميل يصاعد في لحظة الكتابة ليستقدم إليه دهشة القراءة، هشاشة التأويل):

«حَدِّ تَجْتَاحُهُ الْفَصَّةُ؟

برق من حنين الروح؟

وهم؟

أم شظايا؟

ما الذي يبتهل الآن

قصيد السرم

أم جمر الجسد؟ (4)

والذي ساعد على انتهاج سبيل الحب في «أيام آدم» (المجموعة الشعرية) هو مدى الاقتدار على حب الذات والآخر معا، بكبرياء «كلكامش» الجذ- الرمز وخصوبة الأرض أو أبوة الكيان. وما تحقق دلالة شعرية ووجودية وأنثروبولوجية هو المثال الآخر المستجد على إبداعية الذات العراقية وإصرارها العجيب على البقاء بتحويل الحب، هنا إلى «حب مصيري» على حدّ عبارة فريدريك نيتشه (5)، حب يحفز الذات على أن تلمع جراحها وتُعلم شتاتها وتنفض من تحت رماد العادة والفجعية، وتغالب أقصى حالات الجريمة في تاريخ الإنسانية بأن لا تنجرّ إلى الكراهية، العنف القاتل، بل تحرص على مزيد من الحب، عشقا للذات وللغير معا. لذلك نراها تسعى إلى التجلي، ممارسة عشقا المتعاطف بالنظر الجواني توشّلا «بالوضوح الغامض»:

«ما الذي يتدلح الليلة :

عطر الروح؟

أم ضوء الجسد؟» (6)

- 4 -

حالٌ من الجنون أو جنون الشهوة يستيقظ في عليّ جعفر العلاق ليدخلنا في ارتباك حقيقي نتيجة هذا الكسر المفهومي الذي مفاده أن الحبّ، إن أثمر، لا يمكن إلا أن يكون مزيداً من الحبّ، كأن ينسج بالغبيرية ويتحرّز من أي أسر للكرامية ويستمرّ حالاً من التوسط بين الحياة والموت، بين الانقضاء والخلود عند تحويل الموت إلى قيمة في الحياة، واللغة إلى ضرب خاص من «اللهيَّان» المبدع الأسر. فتنبثق «الحال الهذيانة» بالعرّي المسكرو، بفوضى الحواس، بهيجان وقائع الرؤية/الرؤيا، باستفهام نفس الكتابة لأيقاعات هذا الكون، تعييناً وتحييناً، بما يشبه سفسونية التواصل المرئي، بين ما يرى وما لا يرى **مِجَازاً**، كل ذلك في موقع للجسد الرائي والمرئي: غيبوبة **حائقة** أو **مرّة** غائم، أو «مرّة معتمة» أو عتمة مرّة الداخل، نثار من الحالات، الصور، الذكريات، الأزمنة، التفاصيل وتفاصيل التفاصيل، الموت الجميل قبل الموت، كما أسلفنا، الاندثار، الانقطاع، الاتصال، إيجاب النفي، الذوبان المجازي عند التماهي العنيف الهائى في لحظة الانتشاء، طفرة حب آخر، انفضاض من يتحدى الهلاك وهو الذي يواصل تجربة الحياة قبل الانقضاء، بحسرة من يرغب في «احتراق» آخر أشد إحراقاً.

آه

لا نيران في المرأة،

يا فاكهة الروح،

ويا رمل الجسد» (7)

تسعى الذات الشاعرة إلى تحويل وجهة الحزن بإعادة بناء ما تهتمّ والاحتفال بما تبقى من الفرح للذي تستأثر به، بل تحرص على اقتسامه أيضاً مع الغير :

«خضرة الروح» أو «عطر المائدة» (8)، لولا حقيقة الانفصال الناتج عن اختلاف الهوى وتباعد الرغبات. كذا الفرح، هنا، حال فردية اقتضاها واقع القطيعة، وهو إمكان الاستمرار في البقاء رغم استثناء الموت في كل المواطن والدروب. إلا أن قلة ما تبقى من رمر للذات الشاعرة هو الثراء ذاته :

«مائدتى الآن

مكتظة،

شجر الليل يفتح

للريح، غائمة، ساعديه

حصرة

نقطة

في يديه...» (9)

لذلك تحرص هذه الذات على بذل أقصى الجهد لاستخدام الآخر إلى «المائدة» حيث كرم الشاعر وأنبل معالي الحبّ

- 5 -

ولئن زخرت «مأدبة» أغاثون لدى أفلاطون بالأقوال المبتولوية والفنية والخطابية والمرسية والفلسفية في الحب فإن «مائدة» علي جعفر العلاق حافلة بالحالات ومواقف الحالات، نتيجة افتتاحها، كما أسلفنا على الداخل، حيث مُنْزَوِي الشاعر الأسر رغم عتمته شه المضيق، كأن يفتتح مشهد الرؤية الحوابة على البحر والموج والصياغ الجميل «احتصاص الخشنة» وتيقظ الحواس، مثل الشم والبصر، على وجه الخصوص وبدا بفارق الحلم الشعري أبعاد أوسع الرعة باستحصار سمجمل القوى الجسدية وتعدد عباراتها، تأكيداً على أنّ الحبّ، الرغبة، الانتشاء حالات لغوية في الأساس، كالذي أثبتّه «لاكاز» (J. Lacan) في بيان ما وراء الظاهر البيولوجي، حسب التأويل الفرويدي، فهو مشروع دائم

من التمثل للذات بالخاص والعام، بالطبيعة وثقافة الأمة بتداعيات لحظة التشهي حدّ «الهلذان» الذي يقارب بين أشياء وإشارات وأيقونات ورموز من مبيقات دلالية مختلفة لا يمكن أن تتجاوز، كما أسلفنا إلاّ بفعل التصوير الكائن الذي استدعاه واقع الحال الكاتبة المندهشة المتشبهة الواصفة حيناً والموصوفة أحياناً، بغيبوبة الحلم ذاته المتكرر المتردد بين ما يرى حلماً وما يعتبر من قبيل الوهم أو ذلك الذي يصل بينهما استيهاما حادثاً يعالق بين حيرة القصيدة وهيجان عناصر الطبيعة وجنون الرغبة وفوضى المحبة المتشكلة مراراً وتكراراً زمن برقي يهزأ بمسبق الكيان ومحدود المكان:

«حين أدنك مَيّ

يقدو لعريك رائحة الحلم

صحنه

يأخذ الحلم

شكل الجسد

تحدو أعضائه

وفجائعه

كل حدّ» (12)

فلا يتكشف البعض من أبعاد الجسد، هنا إلاّ بحلم الشهوة حينما توغل الذات في أفاصي المحبة متناسبة عذاباتها السالفة والحادثة كي تبحث لها عن «عذابات» أخرى جميلة لا تكون إلاّ بانتهاج سبيل الازدواج حيث الأنا غير، والغير هو الأنا. فإذا انزاح الأنا عن غيره توحد ون توحد سكتته كراهية الجبارة من الألفة والمتألّهين لتستحيل بذلك شحنة المحبة إلى عنف مدمر للذات والغير معا.

إن الإثنية هنا، إعلان واضح للاستمرار في البقاء بمدى استثمار دلالة الرغبة والتدليل عليها بلغة الشعر وجمالية موصوف اللحظة الكائنة، وإن ظلّ سؤال الازدواج حاضراً في الأثناء لا ينذر بخطر عاجل أو

للتركيب وإعادة التركيب لساناً وتحسباً دلاليّاً لا ينفي مطلقاً مفهوم الأساس والمرجع الجسديّين. ولأن الرغبة خشي في الماهية، بمنظورنا التقريبي لأداء هذا المشروع الجديد في توصيف الرغبة الحاملة أو الحلم الراغب لدى علي جعفر العلاق فهي التعالق والتداخل بين علامات الجسد المثني استرجاعاً لبعض من ذلك البدء الذي لا يفرّق بين تدال كل من الرخاوة والصلابة، بين ما به يكون الذكر وتكون الأنثى معا عند موقعة هذا البدء الأول في حيّز يصل بينهما إمكاناً وحقيقة لإمكان:

«فالمدي

رجل وامرأة

يزهران معا» (10)

وإذا الأنا ضمير مفرد متكلم يتماهى والضمير المؤنث المخاطب أو الغائب في زحمة العلامات الرمزية الدالة على اشتراك الحضور بين الأنوثة والذكورة ليتأكد أثناء الحلم الشعري أن الوجود توأج كوني يتماثل الأرض والسماء، ماء الشهوة ونار الرغبة، «ما يقتل» «ما يبعث» «الدم والحري» في انتماضة الجسد الجسم المشهي المنبذع بأقصى جهده المائي إلى طيناته الجهد الواحد المثني، المتشظي مجازاً بفوضى الحواس:

«جسدي شهوة

من دم وحري

لهضاب مكورة

جسدي الآن، يقتاندي

صوب غيم وصحو

جديدين...» (11)

- 6 -

وكما تتوالد الصور في أداء الجسد الحالم بضرب من الدوران والتكرار يتمدد بناء القصيدة على شاكلة سردية بما يشبه أطوار الشهوة الكائنة تستقدم إليها حالات شتى

آجل، إذ الطبيعة حاضرة بمختلف عناصرها في الجسد
مثول الجسد في حلم الرغبة، كتكثر المرايا (مرايا الروح)
وتعدد المواقف بالحالات في اللحظة التي تشي «المائدة»
من خلالها بذيول الأشياء العارض، لا الدائم:

«هل هما حقاً هما؟

مرة

كان عراء المائدة

غانما

كان فضاء المائدة

شجرا من لغة

ممطرة

كان ضباب المائدة

رجلا، وامرأة

متقدمة» (13)

- 7 -

إن الإنشاء ثم الفسخ فإعادة الإنشاء (métamorphose)
لغة تقارب وجه الروح في مرآة الجسد العاشق لغيرته عشقه
لذاته. وبهذا الأسلوب يواصل علي جعفر العلاق نشيدته
الشعرية تغنياً بحب قديم متجدد متدفق هادر عاصف يمنح
رسوب الحالات من الانزلاق نحو كارثة الكره، المقت،
الانتقام، الثأر التي قد تبرزها تلك العذابات الماضية عودا
إلى الذات الجمعية ممثلة في السلالة، العائلة الكبرى
ببدلالة الانتماء الثقافي، والعذابات الحادة كإصرار
«قابيل» هذا الزمان على إلحاق الأذى بأخيه «هابيل»
بدافع قتل المعنى وتدمير الكيان.

ولئن أقرنا حق الذات الشاعرة التيموسي في إثبات
وجودها نحو الآخر القاتل المستبد المستهتر فإن علي
جعفر العلاق قد مارس هذا الحق في الشعر والشعر لما
انتصر للحب على الكراهية، ولجمال على العنف القاتل

وللحكمة على ثقافة الكذب، وللمستقبل الماضي على
ماضي الأحقاد والثأرات وحاضر الجريمة المستفحلة...

فروح الشاعر هي أوسع من أن تتراعى عبر مرآة
واحدة، لأنها الجسد الحالم أو الحلم الجسداني يتشكل
أثناء تداعيات الحال الكاتبة والدفق «الهذيان» وريت
تاريخ الحكمة في مجمل النصوص الأسطورية والدينية
والفلسفية والأدبية والفنية (نسة إلى مختلف الفنون).

وكما قاربت الكتابة الشعرية، هنا بين السالف
والحادث من الأزمنة والحالات والوضعية فقد حرصت
على التنقل في ما وراء اللحظة الكاتبة عند استقراء أبعد
زمن للبدائيات، عودا إلى «أيام آدم» ليبيان التشارك
الدلالي بين عذابات «الحذ» وعذابات «الحفيد»، إذ
مقاومة العذاب السالف (آدم) تساعد على فهم مقاومة
العذاب الحادث (آدم - الحفيد) حينما أمكن في الأحق
تحويل الميث إلى إمكان معنى، والدمار إلى عمارة
بتأثير المضاعف الجواني الذي استدعى الحب وحياة
الإنسان هنا دوماً شريك آخر لهما، بل إن آدم - الحفيد
أكثر إشفاقاً رمزياً من آدم - الجد الذي فرط في حبه
الأولى، «خلاقاً للحفيد الذي تشبث «بجنة» التماهي مع
الغير (الأثنى) والغير العام (الإنسانية جمعاء) ورأى في
الأثوة «مجده» الأفل والمستعاد، وآخر إمكان متحقق
للمعنى، إن فرط فيه هلك

- 8 -

وبهذا الإمكان المتحقق شعراً للمعنى تستمد الكتابة
وجهها الحي من الأثوة - الرمز، تلك التي تلبست
روح الشاعر، ولعلها وجه آخر أيضاً لثنيتي أو رمزاً
روح للجمع، كأن نقول «إثات» الرجل الواحد بعيدا
عن سلطة «أوديب» وتاريخ الجريمة الذكرية ممثلاً في
«شهریار» إذ ثمة فيض أنثوي في ديوان «أيام آدم»،
لعله من أهم الأسباب الخفية الحافزة على حب الأنا
بالغير، والغير بالأنا، والترقي في أعلى مراتب الحال
الأيادية عند رد كل من «التار» و«الرماد» مراراً وتكراراً

علامات دالة على ما كان (قرطية)، والموت بتكرار علامات الخريف...

- 9 -

إن «أيام آدم» لـ: علي جعفر العلاق نشيدة، وقد اتخذت لها «الروح - الريح» دلالة (matrice) ولازمة (leitmotiv) أيضاً، حركة شعرية تكرارية بمندول عامة القصائد الذي مفاده الموصوف الواحد بمعتقد النعوت، دورانية، إن وصلنا بين يده الديوان وآخره، كأن ينشق من الحلم - الشهوة بممارسة لعبة النظر في مرآة الروح، بل مراياها، كي يعود إلى الشعر الحالم أو الحلم الشعري، إلى الجسد القارئ والجسد المقروء، إلى الليل، السرير، الجسد، إلى السؤال ينشئ أسئلة: «الطائرات المغيرة على النوم» (السهاد أو القلق)، «الليل» وما يعقبه من نهارات وليال، «الموت - الملائد الأخير»، النوم المسكون بالوجه الآخر للجسم، ذلك الكابوس الذي يظهر بين الحين والآخر رغم سطوة الأنوثة، فوضى الأسئلة، اختصار الليل، النوم، الريح، الرماد...

«أين يأخذنا الليل

للنوم؟

للريح

أم الملائد

الأخير؟» (18)

ولكن، يظلّ المطر هو الحاضر في الأخير، يتحدّى بمجمل علاماته الحيرة والقلق والرعب من المصير. فهو المراهنة رمزا على الحب رغم العذابات السالفة والحادثة، وهو آخر الصور، الحركات، المعاني الممكنة في «أيام آدم» - النشيدة:

«كيف فاح المطر

كيف اتحنى هذا المدى

إلى حضرة الماء (المطر)، الحنين إلى زمن المشيمة والأحضان الأولى، الرغبة، التشهي، الحب الواحد المتعدد باختلاف الذوات الأنثوية المعشوقة التي هي حسب الظاهر من طبائع واقعية ورمزية مختلفة.

وكلما طوّحت ذاكرة الحنين والعذاب بالذات الشاعرة في مفازات قصيدة لاذ الجسد الحالم الكاتب بما يقارب بين النار والماء كتكرار فعلية الريح (14) خوفاً على الذات من التيتس (15) كي تظل الريح الرافد الأخير للماء في مواجهة سطوة «النار»:

«حجر الريح يخضر

يخضر

يزهر في الريح

ماء الظلام» (16)

فالريح، شأن الروح، لقاح دائم، إمكان لوجود، علاقة وصل بين الأرض والسماء، تأجيح لحال، استلوار لماء، إرباك لنظام متقادم - وسط بين حاله وأخرى، إن سلمنا بأنها الصفة الأولى الدالة في ديوان «أيام آدم»، لأنها قد تعني بده العاصفة، مثلما هي الوجه الآخر للأنوثة الحاضرة باستمرار في مرايا الروح: «ريح تلبس حنين الشجرة، ريح ممطرة، ريح تدفع إلى ليل البكاء أو الليل الباكي»، ريح تتكرّر عبر مسارات القصائد في الديوان لتتكشف وتعاظم دلالة:

«تصبح الريح

بلدا

تغمر الروح

وجمر الشجرة» (17)

كلذا توأصل الذات الشاعرة في «أيام آدم» فسح المشهد الأول ممثلاً في حلم التشهي أو الشهوة الحاملة «بالروح - الريح» أو «الريح - الروح» حينما تنصر الذات الشاعرة بوضوح للحركة على السكون، وللتحوّل على الاستذكار، رغم ما يرد بين الحين والآخر من

فجأة ؟

وشبّ في رمادنا

فجأة

دمّ يغني

هانجا

كالبحر ؟ (19)

وكأنّا بالمطر والريح والروح تشهد اكتمال مثلث
علامي، هو بمثابة الرحم الدلالي لمجمل قصائد
«أيام آدم» حيث الروح العراقية نشيدة تُغنى، حبّ
أسطوري رغم واقعيته الصادمة، ازدواج متعدد
واهت الذكورة من خلاله على الأنوثة، فنّ آخر
للكتابية الشعرية بفائض الحب، بجمالية الحرف
المستغفر المشتهي الحالم.

الهوامش والاحالات

(1) علي جعفر الملاق، «أيام آدم»، سورية : دار كتّان، ط1، 2008

(2) السابق، ص3.

(3) Platon, «Le Banquet», «France» Gallimard, 1973

(4) علي جعفر الملاق، «أيام آدم»، ص5.

(5) Frédéric Nietzsche «sans parler de Zarathoustra», Librairie Générale Française, 1983, P.82- 83

(6) علي جعفر الملاق، «أيام آدم»، ص6

(7) السابق، ص 14

(8) السابق، ص 15

(9) السابق، ص 17

(10) السابق، ص 22

(11) السابق، ص 24 - 25

(12) السابق، ص 42 - 44

(13) السابق، ص 45 - 46

(14) «رجع إلى الريح ثانية»، عنوان إحدى القصائد في الديوان

(15) انظر قصائد «عكاز في الريح» و «رجعنا إلى الريح ثانية» و «بكاء الأيام»

(16) السابق، ص 64

(17) السابق، ص 80

(18) السابق، ص 79

(19) السابق، ص 83

كتاب :

MICHEL CHARLES, *Rhétorique de la lecture*

Editions Du Seuil, 1977

أسماء جتوسي عبد الناظر

«يختلف أدب عن آخر باعتبار النص أقل من [اعتبار] طريقة قراءته» .
[Borges]

ج/ القراءة في النص : La lecture dans le texte

لقد خلقت المؤلف مجموعات خمسة من الملاحظات
مرفقة بها جدًا

التمهيد :

• القراءة تجربة :

يحتوي هذا التمهيد تعريفًا للقراءة وبيانًا لمنزلتها في
تشكل النص باعتباره نصًا أدبيًا، وكذلك علاقة القراءة
بنظرية الأدب. كما يحتوي على ضبط أهداف الكتاب.

إن «القراءة تجرية، لذا هي خاضعة لجملة متغيرات
(variables) لا يمكن مبدئيًا أن تمت إلى نظرية الأدب
بأية صلة، كما أن لقوى الرغبات وضغوط الإيديولوجيا
دورًا حاسمًا داخل اللعبة الكبرى للتأويلات. غير أن هذه
اللعبة لا تكون ممكنة إلا بقدر ما نسمح به النصوص.
ذاك لا يعني أن النص يُجوز كل قراءة، لكن ببساطة
يوسم النص بترضية جوهرية، فهو في حد ذاته لعبة.

1 - العلم الذي يندرج ضمنه الكتاب :

لم يسطر صاحب الكتاب تصريحًا قلم (الذي يفرج
ضمنه مؤلفه، ونحن نرى أنه يندرج ضمن البلاغة
العرفانية *rhétorique cognitive* التي تتصل به «شعرية
القراءة». وهي وجه متطور لعلم الدلالة العرفاني،
sémantique cognitive ونحوه من اختصاص لساني
محض إلى اختصاص عرفاني هام في فهم النصوص.

يركز M. CHARLES في معالجته، على النص
أساسًا وكيف يعرض بل ربما ينظر تصريحًا أو تضمينًا أو
إضمارًا قراءته أو قراءاته، من زاوية نظر حديثة.

2 - مضمون الكتاب :

يضم الكتاب تمهيدًا وثلاثة فصول :

أ/ افتتاحيات متقاطعة : Ouvertures croisées

ب/ البلاغة فنّ في القراءة :

La rhétorique comme art de lire

«On ne peut qu'artificiellement isoler le livre et le lecteur. L'intervention du lecteur n'est pas un épiphénomène. Dans la lecture, par la lecture, tel texte se constitue comme littéraire, pouvoir exorbitant, mais compensé par ce fait que le texte «ordonne» sa lecture. Dans cette mesure, le travail (l'exploration) qui suit relève bien de ce qu'on appelle la poétique». (...)

«On s'en tiendra ici à ce fait essentiel : la lecture fait partie du texte, elle y est inscrite»

3 - هدف الكتاب ومبررات تأليفه :

يهدف الكتاب إلى ضبط مشروع بلاغي انطلاقاً من «الشعرية». فلئن كان مصطلح «بلاغة» محملاً بشحنة سلبية أحياناً، فإنه في رأي المؤلف أفضل التسميات لـ «نظرية ناعمة الخطاب» (3). ويرى M. CHALES هذا المشروع بأن طرح قضية القراءة يعني حتماً النظر في مسار متحرك يتألف من جملة من القوى. بهذا يجد مجموع بلاغي يتألف من الجور الحيوي وفي مجمع تحليلات أدبية، يمدّها بالمعلومة. لذا تقتضي بلورة بلاغة القراءة إعادة قراءة البلاغة، لإعطاء الشعرية دفعا جديداً.

1 - افتتاحيات متقاطعة :

• القراءة حتمية :

إن علاقة القارئ بـ «الكتاب» حتمية. فليس القارئ يبن خيار أن يقرأ أو لا يقرأ إنما هو بين إمكانية أن يتوه في الكتاب أو لا يتوه. وعلاقة القارئ/الكتاب في الحقيقة قائمة على سؤال «مَن سيأكل الآخر؟». عبارة أخرى «مَن سيقراً الآخر؟».

• القراءة صورة قائمة على الحركة التفاعلية:

حركاتنا ممكّنتنا في القراءة، من القارئ إلى الكتاب/ من الكتاب إلى القارئ. فالقارئ باعتباره فاعلاً حوياً

(...) يتمثل العمل في تدخّل كميّة عرض نصّ ما، بل كميّة «تنظير» في جلاء (أو خفاء) لقراءتنا أو قراءتنا الممكنة له، وكميّة تركنا أحراراً (جعلنا أحراراً) أو كميّة عمله على إلزامنا» (1).

«La lecture est une expérience et se trouve en tant que telle, soumise à un ensemble de variables qui ne peuvent a priori relever de la théorie de la littérature. Dans le grand jeu des interprétations, les forces du désir et les tensions de l'idéologie ont un rôle décisif. Il reste que ce jeu n'est possible que dans la mesure où les textes le permettent. Cela ne signifie pas qu'un texte autorise n'importe quelle lecture, mais simplement qu'il est marqué d'une essentielle précarité, qu'il a lui-même du jeu. (...) Il s'agit d'examiner comment un texte expose, voire «théorise», explicitement ou non, la lecture ou les lectures que nous en faisons, ou que nous pouvons en faire: comment il nous laisse libres, (nous fait libres) ou comment il nous contraint».

• القارئ مجرد دور، والقراءة علاقة محكومة ببعد إداركي وآخر توجيهي قائم على التشفير encodage

لا يعدو القارئ في نظر M. CHARLES (فيما ضبطه النصّ أو لم يضبطه)، أن يكون دوراً. أمّا القراءة فهي علاقة. لذا لا مجال إلى عزل النصّ عن القارئ. وإذا كانت القراءة سلطة كبرى فإنّ النصّ بالمقابل سلطة توجيهية للقراءة.

يقول شارل: «ليس تدخّل قارئ [ما] ظاهرة عارضة. بل في القراءة وعبر القراءة يتشكل النصّ باعتباره نصّاً أدبياً. تلك قدرة مفرطة، لكنّ النصّ بالمقابل «يوجّه» قراءته. فهذا العمل على هذا الأساس، شديد الصلة بـ «الشعرية». (...) وستأخذ بعين الاعتبار أمراً جوهرياً: القراءة جزء لا يتجزأ من النصّ، فهي مرتبطة داخله» (2).

est un effet (une construction) du lecteur. Ce n'est donc pas une relation binaire lecteur_livre qu'il faut envisager, mais bien la solidarité des instances et la dynamique de leurs relations : la lecture»

• الكتاب مشروع قراءة، قائمة على حفز التأويل لا على تأمينة :

يتعين أن يُنظر في الكتاب، باعتباره «مشروع قراءة» «lire»، لا باعتباره «ما هو»، هو في انتظار دائم للمعنى، وهو على استعداد دائم للتحوّل. فليس الكتاب بآية حال من الأحوال «عملاً فنياً تاماً»، «Euvre achevée». لذا يجب أن نعيد اللجوء إلى فكرة نجاعة الخطاب الأدبي، بحفز التأويل لا بتأمينه: سجد مواد نظام متنق من الدلالات ولكن أيضاً من الثغرات والتشققات لضمان استعداد المجموع. بذلك يُحقّق نموذج قراءة النصّ الأدبي باستمرار آية التحوّل، فلا يكون عندئذ نموذج «أن نقرأه فحسب، بل أيضاً أنموذج «أن نعيد القراءة».

• الأدبية القراءة، الشعورية، البلاغة :

إن أدبية النصّ رهينة قراءتنا له، فهي تجويف داخل النصّ فهي قابلة للإدراك. لذا يتحدّد النصّ أدبياً عبر تنزيله بلاغياً. بعبارة أخرى الأدب تأثير بلاغيّ مخصوص.

لكن البلاغة لم تكن أبداً هي التعبيرية، éloquence، إنما هي نظرية الخطاب... ولئن كانت البلاغة فنّ خرف الخطاب فإنها قبل ذلك، فنّ الإقناع. والحديث عن «تنزيل بلاغي» أو عن «تأثير بلاغيّ مخصوص يعني ببساطة: أ - الإشارة إلى أهمية «إخضاع القارئ»، داخل الطّائرة الأدبية

ب - إبراز أن هذا الإخضاع قد يكون، بل يجب أن يكون، منظراً له «théorisé»

ج - الدعوة إلى تأريخ ما يستمته M. CHARLES نماذج القراءات، نظراً إلى أنّ البلاغة موضوع تاريخي، (objet historique)

يُسند إلى الكتاب وظيفة موضوع القراءة... والكتاب باعتباره فاعلاً نحوياً يُسند إلى القارئ وظيفة موضوع القراءة. ثمة في الواقع حركة ثالثة هي ثمرة اتئتهما. ولا يمكن فكّ المنازعة قارئ/كتاب إلا إذا أصبح القارئ هو ما يُقرأ. بعبارة أخرى إذا أقصي كلاهما ليحلّ محلّهما «فعل القراءة»، (4). l'acte de lecture

• القراءة هي حركية العلاقات بين عنصرين متراسلين لضميمة واحدة، هما (الكتاب/القارئ) وإنّ النظر في العلاقة بين نصّ وقارئ يعني المنظر في حركية العلاقات بينهما.

يقدم المؤلف جملة من المقترحات لبيّن حقيقة معنى «القراءة» في تصوّره. فـ «مبدئياً يُنظر في العلاقة كتاب-قارئ في اتجاهين: من الكتاب إلى القارئ، أو العكس. هما ظاهرياً منظوران متقابلان تماماً، أحدهما يوفر فيما يبدو جميع ضمانات «الموضوعية»، والآخر [يوفر] جميع اللدّات ومجازفات «الذاتية». لكن يتفق أننا نجد في كلتا الحالتين حواراً يفترض سلطين اثنين: (الكتاب/القارئ). فهذا التفرّق إشكاليّ على الأقلّ، بما أن القارئ في إحدى الحالتين أثر (نتاج) للكتاب وفي الثانية الكتاب أثر للقارئ. فهي ليست علاقة ثنائية، قارئ-كتاب يجب أن ننظر فيها، إنما [ننظر] في تكافّل تينك السلطين وفي حركية علاقتهما: [هي] القراءة» (5).

«A priori, la relation livre- lecteur peut être envisagée dans deux sens (deux directions): du livre au lecteur, ou l'inverse. Perspectives diamétralement opposées apparemment, dont l'une semble offrir toutes les garanties de l'«objectivité», l'autre tous les plaisirs et tous les risques de la «subjectivité». Mais il se trouve que dans un cas comme dans l'autre, on instaure un dialogue, supposant deux instances (le livre/ le lecteur). Or, cette distinction est pour le moins problématique : dans un cas, le lecteur est un effet (un produit) du livre, dans l'autre, le livre

un métalangage de la poésie (imitation, vraisemblance...) susceptible de fonder une «objectivité» de l'examen du discours poétique; c'est-à-dire de le définir comme objet; constituer «en même temps une rhétorique capable de maîtriser les effets du discours. On sait que, chez Aristote, la poétique et la rhétorique communiquent par la théorie de la Lexis (de l'élocution), partie essentielle de l'édifice rhétorique dans la mesure où elle est un élément de la persuasion particulièrement efficace si l'on tient compte de la «réalité» de l'auditeur (séduit par les mots et leur diction autant que par l'argumentation).

Le métalangage de la poésie donne la distance critique nécessaire à l'analyse de l'objet ; la constitution d'une rhétorique va dans le même sens, mais reconnaît dans son principe la place décisive de la «mise en condition» de l'auditeur. C'est en quoi Aristote sort de l'impasse.

وقد بين M. CHARLES كيف شهد بناء (شعرية/ بلاغة) تحولات، نتج عنها الغفلة عن قضية علاقتها من ناحية، و تفضيل الشعرية على البلاغة من ناحية ثانية. فقد أضحت الشعرية في التقليد «الكلاسيكي» فنّ بلاغة ثانية، إذ للشعرية «شكل» خاص (نظام البيت والإيقاع) و«مضمون» له نسبة معينة من «المجازية». تصاف الشعرية إلى البلاغة وكتأها «زائدة قطرية» excoissance. ثم كانت الحركة النقيضة، فإذا بالبلاغة فنّ من شعرية ثانية. ضاق حقل البلاغة بصورة لافتة بقدر اتساع حقل الشعرية، وأضحى الفضل للشعرية كما نسبت الجدلية الدقيقة لعلاقتها.

أما في الأفق الحديث فيرى المؤلف أننا لا نقف على ما يسمح لنا بأن نختار مصطلحا بدل الآخر. فبيان Jakobson للموظفة الشعرية معروف بالصورة المعجية

يفعل النص في القارئ كما يفعل القارئ في النص. وفي هذه العملية التي يسمها المؤلف بالقرية، وتبر بعض المشاكل، باعتبار أنها تقحم جملة من المتغيرات في هذه اللعبة. لذلك نحاول «بلاغة التأثير» rhétorique de l'effet «أن تضبط آليات هذه العملية. وهي لا تزعم وصف «مضمون» القراءات الممكنة، وإنما تصف «الأساليب النصية» «procédures textuelles» التي تجعل هذه القراءات ممكنة. وهو ما يقترح له المؤلف متصور «فتحات» النص «ouvertures du texte». لذلك فإن هذه البلاغة لا يمكن أن تتكون إلا انطلاقاً من الشعرية. ويرى M CHARLES أنه لا توجد في جميع الأحوال شعرية بدون بلاغة، والعكس أيضاً صحيح (6). بين الشعرية والبلاغة إذن تواصل تفاعلي، إذ لا يمكن أن نبنى «شعرية» إلا ببلورة ميتالغاة مخصوصة. وهي فعلاً الطريقة الوحيدة لاجتناب الخلط بين إنتاج القصيدة وروايتها وشرحها.

لم يتسنّ لأرسطو أن يكتب «شعرية» إلا شرطين: ترتيب ميتالغاة الشعر (تقليد، احتمالاً...) القابلة لإقامة «موضوعية» تفحص الخطاب الشعري، أي التحليل باعتبار موضوعا objet، وبناء بلاغة قادرة على السيطرة على تأثيرات الخطاب في الآن نفسه. ونحن نعرف أنّ الشعرية والبلاغة لدى أرسطو تتواصلان عبر نظرية الحكم بالقوة (المعجزة)، (de l'élocution) «la» وهي جزء جوهري من البناء البلاغي، (بما أنها أحد عناصر الإقناع التام، إن نحن أخذنا بعين الاعتبار خاصية «واقع» السامع (المتون بالكلمات ونطقها المين، بقدر [انتنت] بالبرهنة).

نؤقر ميتالغاة الشعر المسافة التقليدية الضرورية لتحليل الموضوع، ويسير تكوين بلاغة ما في نفس الاتجاه، لكنه يعترف مبدئياً بمكانة «إخضاع السامع» «واقع» السامع (المتون بالكلمات ونطقها المين، بقدر [انتنت] بالبرهنة).

خرج أرسطو من المأزق (7). «Lorsque Aristote écrivait sa Poétique, il ne pouvait le faire qu'à deux conditions: ordonner

2 - البلاغة فنّ قراءة :

• الأدب وقراءته :

يوظف المؤلف لِيَبَيِّنَ أَنَّ البلاغة فنّ قراءة، بعض أعمال Gerard Genette، فيفتح مساره العلمي الذي تخترقه فكرة أساسية تدور حول إمكانية أن نقيم خطاباً حول هذا الخطاب الآخر أي الأدب. ويرى Genette أن الكلام عن الأدب ضروري ومستحيل في آن. فهو ضروري إذا كان موضوع الأدب في حاجة إلى القراءة، وهو مستحيل لأن كل قراءة (كل نقد) إذن تحوّر موضوعها لأنها تستقي على الأقل، وتستند معنى «تنتهي» «achève» دوماً. علينا بالتالي أن نقبل تناقض الخطاب النقدي ونخضع له. بهذا «يختلف أدب عن آخر باعتبار النص أقل من [اعتبار] طريقة قراءته» (10) «Une littérature diffère d'une autre moins par le texte que par la façon dont elle est lue...»

لقد اشتغل G. GENETTE داخل هذه الإشكالية. فلا وجود داخل الأدب لمبدأ التنوع والاختلاف، إنما ذلك دور «الناقد» القارئ وبالتالي الناقد، في أن يترجم هذا المبدأ داخل الفضاء الأدبي. لكن لا يوجد في الأدب وتغير الأدب لمعنى إلا داخل لعبة العلاقات. إن القارئ (الناقد) هو المسؤول عن المعنى. لسنا بالتالي إزاء مجرد خضوع إلى التناقض في الخطاب النقدي المشار إليه أعلاه، إنما نحن إزاء دراسته وتقنيته.

لقد اعتمد المؤلف على ما ذهب إليه Borges، في ما سماه «الأسطورة البرغسية» (11) «le mythe borgésien» لِيَبَيِّنَ أن هذه الطوباوية متعاقدة مع الحداثي إذ يرى أن «كل شيء مستقبل كتابة» «tout est à écrire»، وكذلك مع الكلاسيكي الذي يرى أن «كل شيء قد كُتِبَ» «tout est écrit» بن في صيغة أكثر طموحاً قد تكون «كل شيء مكتوب» «tout est écrit». بهذا «ليس المؤلف الظاهر سوى كاتب ديواني» «secrétaire» أو خيال محض» (12).

هكذا، وبهذه الطوباوية الحاملة بـ «فضاء رجعي للأدب» (13) «espace réversible de la littérature»، يصبح

والصور النحوية بعدد عمل البيت الشعري صحيح أننا لا نستطيع تسمية الوظيفة الشعرية بالوظيفة البلاغية، إذ تعني البلاغة مرة أخرى فكرة الخطاب الباع، وبالتالي شديد التوجيه نحو المقصد. ويعتبر تفضيل الشعرية في الحقيقة بفضل الأدب بما أن النص الأدبي أفضل نصاء قد تتشكل داخله نظرية الخطاب وتطوّر. وهذا «استباحث» الشعرية البلاغة. لكن الحركة المعاكسة أعلنت عن نفسها أيضاً إذ ليس المطلوب التعرف على النصوص الأدبية فحسب، بل على جميع النصوص. ولا على الإنتاج اللغوي فحسب بل على كل رمزية (8).

أما ما يقترحه Tzevalon Todorov في رؤية وسط، فهو أن بين شعرية ما ورمزية ما ترسم بلاغة، لكنها بلاغة تستغل تجربة الشعرية. يرسم الأدب إذن داخل كم هائل من الخطابات وإن أضحي علم الخطابات (علماً يمكننا) سترسم البلاغة من جديد في الشعرية أو بالأحرى ستفقد منها. لنا أن ننصّر بهذا مقاربة بلاغية للأدب، على أساس أنها نظرية الخطاب، باعتبار خطاباً متقبلاً أو مهتلاً للتقبل بصورة أو بأخرى لنقل إنها نظرية الخطاب باعتباره «تأثيراً» «effet».

لكن إذا كان الأدب في الرؤية الكلاسيكية «موجوداً بعد» «déjà là»، فإننا نقف هنا تحديداً على مأى الصعوبة: فكيف ندرك «ما ليس بعد الأدب» وببساطة كيف «نتكلم عنه». يرى «ميشال شارل» بهذا أن البلاغة يجب أن تستعاد باعتبارها «فن السؤال» «art de questionner»، أو «فن القراءة» «art de lire». وبذلك فهي لا تعمل فكرة مسبقة حول الخطاب الذي ستمعي به، بل هو خطاب بين خطابات أخرى، يعمل مثلها جميعاً على أن «يقبل». كيف هو الشأن للأدب؟ ذلك هو السؤال الحقيقي هنا. وهو في نظر M. CHARLES سؤال ملافت. لكن لن نخرج البلاغة بسلام من هذه المواجهة مع النص الأدبي، إذ أنه سيألفها بقدر ما تسأله (9) بهذا يرى المؤلف أن البلاغة هي فن قراءة، وسيخصص الفصل الثاني لبيان ذلك، وهو الفصل الذي حظي بالمساحة الكبرى من الكتاب، بين الصفحة 83 و 211.

pourquoi d'ailleurs, elle est toujours menacée. Elle n'existe que sur le mode du détour théorique. Reste que ce détour est indispensable: car si la poétique tient son efficacité de l'objet dont elle traite, cet objet tient la sienne du travail de la poétique...»

ركز المؤلف لبيان ذلك على تجربة «الغريب» baroque، ومتانة علاقتها بالبلاغة. وقد خص في ذلك «الغريب الاستعاري» «baroque métaphorique» باهتمام خاص، واعتمد في تحليله على «جنيت»، إذ يرى في الغريب لا سيما في الصورة الاستعارية، تلبية لحاجات ثلاث: ذهنية وإمتاعية وأخلاقية. ومن هنا جاء اهتمام «جنيت» بالتحليل البلاغي، حيث التحليل السيميائي للصّور. فهي «بلاغة مضيقّة» «restreinte» على أنها تعطي للصّورة «figurative» مكانة أولى. وللصورة لدى «جنيت» عنصر ذو وجهين، شكلي «formelle» وفارضي. بذلك «تحليل الصّور على لضاء في اللغة أو بالأحرى فتحها، فتراهن على الممكنات» «possibles».

ومهد السبيل لإبراز العلاقات أكثر من الأنفاط التي وقع لها. ثم إنها أخيراً وخاصة -وهو ما يلتخص وثائقها- تسمح للمحافظة على المختلف» (15).

«Les figures renvoient à un espace du langage, ou, plutôt elles l'ouvrent; elles jouent sur les possibles; elles donnent à percevoir les relations plutôt que les termes mis en relation. Enfin et surtout -et cela résume leurs fonctions- elles permettent de préserver les différences...».

هو التحوّل المستمرّ الذي يجعل للصّور فضلاً، وهو تحديداً أنها مجردة من الفضل، بما أنها متحوّلة باستمرار. لذا فالمحور وهم ولا وجود لنقطة إرساء. إذ تحوّل داخل دقّ الخطابات وتعدّد النصوص افتراضات،... وتقوم لعبة من العلاقات بلا توقف. لذلك فإن شكلاية حنيت ترصص أن يكون لما تناوله منزلة «موضوع» متحقّق بعدّ.

«لا يوجد أدب إلا أن تساءل حوله، بلّا يتعدّد أو

النائد [باحثاً] في الشعرية poéticien، بل إنّ الشعرية هي أفضل سبيل للمحافظة على الرعبة النقدية

• الكتابة / القراءة :

عاب GENETTE بداية من مؤلّفه «الوضعية» positivisme، مذكّراً بما ذهب إليه BACHELARD من أنه لا شيء معطى، وكل شيء سميّ بدا لا يمكن أن تدعى دراسة الظاهرة الأدبية إدراك «حقيقة» ما، فالقراءة تحوّل الكتاب، بما أن «الأثر» œuvre «مفتوح» «ouverte». فهو بالتالي ليس «أثراً» وليس بأية حال «عبارة» مؤلّف. نفق بذلك على ضرورتين: أولاًهما أن الكتاب يدعو إلى تعليقه ببقية الكتب، وثانيهما أن القارئ مدعو إلى إعادة كتابة الكتاب.

يرى «جنيت» إذن، ويبدو «شارل» معه، أن الشعرية تقوم على إجراء افتراضات. فهي تقوم بتكوين نظرية عامة للأشكال الأدبية، على أنها تؤكد عرضية هذه القراءة التي تمثل دعامتها لها في نهاية المطاف. وتعدّد الشعرية انطلاقاً من عمل نقديّ مبالغة، لكنها لا تدعى يوماً تقديم أدوات ضرورية لقراءة أي أثر مستقر. مع أنها لا ترضى بتشكيل منصّورات حقل تطبيقها مقصّوراً على موضوع خاص ومحدود. هي بالتالي تراهن على هامش ما من قابليّة التوقّع. فتتزلّ بذلك في ميدان تخوميّ، مما يجعل ميدانها منتقلاً بلا انقطاع.

يسرى «ميسال شارل» في هذا التوتر بين النقد والشعرية ضرورة ماسّة إذ تبدو الشعرية «نظاماً تأديبياً» «une discipline» للنقد.

تحيا الشعرية في «الوقتي» ومن «الوقتي» مثل أي نشاط نظريّ. لذا تحديداً هي مهذّدة باستمرار. فلا وجود لها إلا وفق شط «الحيلة النظرية». بقي أنه لا غنى عن هذه الحيلة: فإذا كانت جماعة الشعرية رعية الموضوع الذي تتعامله، فإن [نجاح] هذا الموضوع رعية عمل الشعرية... (14).

«La poétique vit dans le provisoire et vit du provisoire comme toute activité théorique. C'est

نمّ إنّه يتساءل «إذا كانت بلاغة الصّور تحمل حقاً نظرية السياق ضمنيّاً، فلماذا يجري كل شيء كما لو كان العكس صحيحاً؟» (18). كما يتساءل عن سبب توضيح الحقل البلاغيّ كما وصفه «جينيت» في «البلاغة المصنّعة؟» وهو يرجع ذلك كله إلى البلاغيّ ذاته الذي يجحد ما يجعل تفكيره وتحليلاته ممكنة (19).

يعيد «شارل» قراءة ما جاء في خطاب FONTANIER حول بلاغة الصور. إذ يرى أنّ لهذه البلاغة نقطة قوة ونقطة ضعف. أما الأولى فهي راجعة إلى كونها لا تصف لغة شعريّة إنما تصف شعريّة اللغة. باعتبار أنها محمولة في التنظيم الطبيعيّ والمشتبك للغة. وهي ذات منزلة الشرف والتميّز في اللغة بما أنّها كما يشير إليه الاسم باللغة الفرنسيّة، *figure* ومعناه العبارة. «elles y figurent».

لكن يرى Fontanier بالمقابل أنّ الصّور تتدخّل في القطع الخطأية دون أن تثير حقاً إعادة تقسيم كامل لجماع الخطاب وتلك في رأي «شارل» نقیصة في «بلاغة الصور»، لذا يبيّن عبر إعادة قراءة الخطاب البلاغيّ كما جاء لدى Fontanier كيف أنّ الصورة كانت في المنطق لا تعني صورة الإنسان بل الإنسان والحيوان في بعضهما الجسديّ وفي حدودهما الفصنيّة، وأن الخطاب الذي لا يتوجه إلا إلى ذكاء الروح لا يعتبر جسديّاً بالمعنى الحقيقيّ، لذا ليست له صورة بالمعنى الصريح، مع ذلك فإنّ له في طرّفه المختلفة في الدلالة والتعبير بعض الشبه مع مختلف أشكال الأجساد الحقيقيّة. لذا يقول «شارل» «عبر هذا التشابه بلا شك قلنا (الكلام لـ Fontanier مجازاً، صورة الخطاب)» (20).

يعود «شارل» بهذا إلى التاريخ ليرى أنّ «الصورة» إنّ كانت شكل خطاب-جسد فهي الجنس (genre) بقدر كونها الصورة (figure) بالمعنى الحرفي للكلمة. (...) يشير هذا الاشتراك الاسميّ للمصطلح منذ البلاغة اللاتينيّة إلى الصلة المنيّة بين نظرية الصور ونظرية الأجناس وبين الصور في الخطاب والخطاب بما هو صورة» (21).

«... Si la figure est forme d'un discours-corps, elle est aussi bien le genre que la figure au sens strict du mot (...). Cette polysémie du terme dès la rhétorique

«يتشظى» داخل الأسئلة التي نطرحها عليه. تتحدّد نظرية الأدب في منطق هذه التجربة -تجربة الكاتب والقائد سواء- على أنّها «فنّ مسألة» اختراعاً وإيضاحاً وتنظيم أسئلة. إنّ نظرية الأدب هي دائماً وفي الوقت ذاته نظرية علاقتنا بالأدب. هنا يتكوّن، (أو يتكوّن من جديد) مشروع بلاغيّ قابل (أخيراً) لتفسير الحداثة» (16).

«La littérature n'existe que dans la mesure où l'on s'interroge sur elle, elle se multiplie ou «éclate» dans les questions qu'on lui pose. Il est dans la logique de cette *expérience* -qui est celle du critique- qu'une théorie de la littérature se définisse comme «art de questionner»; invention, mise au point, mise en ordre de questions. La théorie de la littérature est toujours en même temps théorie de notre *rapport* à la littérature/ La se (re)constitue un projet rhétorique susceptible (enfin) d'expliquer la modernité».

لقد اشتغل «شارل» في ما ساقه في هذا الجانح مع الكتاب، استناداً إلى «جيرار جينيت» ومشروع الخطابية وانطلاقاً من فكرة محوريّة حملها عنوان هذا القسم الأول من الفصل الثاني وهو «هول الممتلئ» «horreur du plein» وقد صدر هذا القسم بقولة فلسفيّة لـ Pascal هي: «Le vide n'(est) pas une chose impossible dans la nature» (17).

• خطاب الصور، صور الخطاب، متصور الجنس بلاغة الصّور، من صور الخطاب إلى صورة الخطاب

بيّن «شارل» انطلاقاً من بعض الأمثلة المأخوذة عن P. FONTANIER في مؤلفه *Les figures du discours* 1968، كيف يكون تحليل خطاب الصّور الشعريّة، انطلاقاً من مشروع النظرية التركيبية للصّورة *théorie syntaxique de la figure* واعتباراً للسياق الذي يكون فيه استعمال الخطاب للصّورة، دون الغفلة عن تأثيرها أساساً. كما بيّن «شارل» أنّ بلاغة الصّور فرضيّة قرآنيّة ضروريّة، وقتيّة بطبيعتها.

أن يتمثل الفكر بها نفس الشيء. فلا مفر من اللجوء إلى بعض الطرق الكلامية التي نسميها «استعارات» لعقبة (23) tropes. بذلك لا تُطرح مسألة الابدال إلا ضمن نموذج تواصل modèle de communication. ولذلك تضبط البلاغة ميدانها في معادلة المقصد لا المصدر... وهي بذلك تفتح المجال للجمالية، وكلاهما يتبع المنطق الغائي، إذ ليست الأشياء جميلة إلا في علاقتها بالعبارة.

3 - القراءة في النص :

• قيام القراءة في البنية،

ليست البنية مبدأ تنظيم سابق الوجود، بل هي «إجابة نص عن قراءة

يوظف «شارل» لبيان ذلك نص كتاب لـ ADOLPHE، وهو كتاب مشهور، ليعين كيف كانت بنية النص، وهو مقطع قطع غير متجانسة من إنتاج أربعة أطراف، هم: أ - الناشر حيث أبدى رأيه وهو يسرد حكاية التائه بطل القصة في «الفسخة» الضائعة

ب - حكاية «أدولف»

ج - رسالة إلى الناشر كتبها مراسل مجهول شرح فيها الحكاية داعياً إلى نشرها

د - جواب الناشر على هذه الرسالة

إن تحليل بنية نص «أدولف» إذن تحليل للعلاقة بين نص ومؤلفه، ولا مجال إلى عزل أحد المنصرين.

• قيام القراءة داخل لعبة الصور :

يعتمد «شارل» في هذا القسم من الفصل الثالث على بعض قصائد الشاعر BEAUDELAIRE، ليعين حركية القراءة نتيجة لعبة الصور التي يحملها الأثر الشعري.

القصيد الأولى ممرّة

الكلب والقارورة (24)

كلمي الجميل كلمي الطيب

«توتو» العزيز، اقرب واستنشق عطرا رائعا اقني من أفضل عطار المدينة»

latine, indique le lien qu'il y a entre la théorie des figures et la théorie des genres, entre les figures dans le discours et le discours comme figure».

«بل قد ينبغي التعدد الدلالي لمصطلح «صورة» أبعد من ذلك: فلكل خطاب خاصيات شكلية تطبيع، وهي الصور، ولكل خطاب إذن سمات قد تتركها القراءة. بهذا تضبط الصورة من خلال العلاقات التي يقيمها خطاب ما مع نشاط قراءة. الجنس من ناحية حصيلة جميع السمات المميّزة أي الصور، وهو من ناحية أخرى طريقة في صورة معاهدة قراءة، وحدّ محط استعمال للكتاب. فكل محط قراءة يناسبه جهاز معين من الصور» (22).

« L'ambivalence du terme «figure» va plus loin: chaque discours a des caractéristiques formelles qui le particularisent, ce sont les figures; chaque discours a donc des marques perceptibles à la lecture. La figure se définit ainsi dans les rapports qu'entretient un discours avec une activité de lecture. Le genre est, d'une part, la résultante de toutes les marques particularisantes que sont les figures, d'autre part une manière de protocole de lecture, la définition d'un mode d'emploi du livre. A tel mode de lecture donné correspond tel arsenal de figures».

يرى «شارل» بالتالي أن بين الصور البلاغية القائمة في الخطاب والخطاب ذاته باعتباره صورة بلاغية تنافذاً، وكذلك بينهما وبين نظرية الأجناس. بذلك تتحدد منزلة الصورة في الحقل البلاغي باعتبار أنها الخطاب ذاته في مستوى الإنتاج والقراءة معا.

«ليست العبارة الاستعارية من قبيل الترف، هي نتيجة الفقر المعجمي في النموذج التواصل:

أما اعتماداً على إعادة قراءة بلاغة LAMY كما جاءت في مؤلفه Portroyal، فيبين «شارل» أن العبارة الاستعارية ليست من قبيل الترف إنما هي نتيجة فقر معجمي، إذ «لا وجود قط للغة ثرية بما يكفي وغزيرة بما يكفي لتوفير الفاظ قدرة على التعبير عن جميع الوجوه المختلفة التي يمكن

اقترب الكلبُ ميصبصا بذنيه، إعلانا في اعتقادي،
لدى هذه الكائنات المسكينة عن الضحكة والابسامة.
وضع أسفه التذني في فضول على القارورة التي نزع
غطاؤها

ارتد مذعورا إلى الوراء بغتة،

نبح عليّ يلومني

«أه! أيها الكلب البائس! لو كنت قدمت إليك رزمة بزار
لكنت تشمتها متلذذا ورييا التهمتها.

هكذا أنت دائك يا رفيقا لحرمي دينيا

أنت مثل الجمهور، لا يجب أبدا أن مهدبه عطرا
رفيكا يزعمه، بل فصلاّت متناقّة عباية».

يرى المؤلف في قراءته هذه القصيدة أن النص يحمل
قراءتين، باعتباره حكاية مادرة، وباعتباره مثلا رمزيا fable.
«إن ما يهم القارئ هنا هو كيف يعرض النص
نفسه للقراءة، بلذا بين «شارل» أن في النص عناصر منزلتها
«إبلاغية متغيرة»، وتتج عن هذا التغير حركية القراءة
يقول «قصيدة الشتر هذه قصيدة، فلا محل أدري في أية
حال أن نعتبرها مناجاة نقدية، فهي لا تنوب في تحليل
أحد، إنما تحافظ على الاختلافات والاختلافات في
تسمح بها حدود التأويلات (الحركية والحوارية)» (25).

بعض الأبيات من قصيدة أخرى (26)

تزيد المتعة الرغبة قوة

الرغبة، «أيها الشجرة الهرمة التي اللذة سادها
والتي تنوق أغصانها مع تصحّم قشرتها وتصلبها إلى
روية الشمس عن كتب

هل ستكبرين على الدوام، يا شجرة كبيرة فاقت
الشرو تعمير؟

يرى المؤلف في هذه الأبيات مشابهيته إحداهما توفر
تحليلا مستوفي والثانية غير مستوفي فإن اللذة في الأولى
هي بالنسبة إلى الرغبة ما يمثل الشمد للشجرة لنا ذلك
للذة : رغبة : شمد : شجرة

لا ينقص هذا التحليل المستوفي أي لفظ. لذا يسمح
ببناء تلفّظات مثل :

«اللذة شمد الرغبة» و«الشماد للذة الشجرة». وبين هذين

التلفّظين نجد الأول وحده مناسباً بما أن الأمر متعلّق بتحديد
العلاقة بين اللذة والرغبة، لا بين الشماد والشجرة

بهذا يصلح المعجم الواصف مرجعية للمعجم النفسي-
المنطقي، ولنا أن نسم هذا المعجم الأخير بأنه المهيم.

أما المشابهة الثانية فهي غير مستوفاة. وإذا سمينا
«س» اللفظ الناقص تكون لنا العلاقة التالية :

«س» للرغبة مثلما الشمس للشجرة. فليكن الرسم
البياني التالي :

س : الرغبة الشمس الشجرة

وبذا نستطيع بناء المفوظّات : «س» شمس الرغبة
و«الشمس (س) الشجرة»

مركز الاهتمام في هذه الأبيات هو الرغبة، في
علاقتهما بأصلها وغايتها. غير أن هذه الغاية غير مفصّح
عنها. فمستعارات «شماد» و«شجرة» تناسبها مستعارات
لها هي «لذة» و«رغبة». لكن مستعار «شمس» لا يناسبه
أي مستعار له

يرى «شارل» أن للمشابهة الأولى إضافة إلى دورها
الإعلامي «لطيفة» الإشارة إلى عدم الاستيفاء في الثانية.
وإذا كان من المألوف أن الشمس هي شيء ما شبيه بالقوة
التي توخه الرغبة (مدبرة بالقوة التي تعديها) فإذ هدفها،
عائيب، هي إمكانية الاستجابة لها أو إشباعها. بقي أن
غفلة anonymat هذا المنتظر جوهريّة في اقتصاد القصيدة.
إن حاولت مثلا أن أبذل «شمس» باسم آخر أكون قد
أولت الاستعارة، وقضيت على حركية القصيدة. يجب
أن ننصّر التأويل يمكننا على أن نعمل على بقائه.

إن عدّة الشرح تضيف سجلا إلى الآخر (الوصفي
إلى النفسي) حيث يكون الأول مرجعية للثاني. وما
أن ينقص عنصر داخل سلسلة التحويلات، ويكون هذا
العنصر مفتاح التجلّ المهيم حتى يعاد النظر في جُماع
الجهاز اللساني للقصيدة. بلذا لا تمام للقصيدة.

لنجد للشمس اسما، بلذا تتم القصيدة. فانطلاقا من
هذا التردد المتكّم بدقّة يمكن أن تتسع لعبة التأويلات.

«إن القصيدة تحير القارئ على الكلام : أن نسمي وأن

نفس الوقت هامشا من الحرية، تلك هي لعبة النص في توقيره، واقتصاده، ومنها أساسا لعبة الصور التي تجبر القارئ على الكلام، تلك هي بلاغة القراءة

بعض المصطلحات الهامة في هذا العلم :

Acte de lecture	فعل القراءة
Appariement	(التعليق) النصوص
Baroque métaphorique	الغريب الاستعماري
Case aveugle	خانة صامتة
Champ métaphorique	الحقل الاستعماري
Codage	(تشفير) أو ترميز
Codification rhétorique	تقنين بلاغسي
Communication inférentielle	تواصل استدلالي مباشر
Contextualisation	تعليق سياقي
Décodage	(فك الشفرة) أو الرمز
Dysfonctionnement	اختلال وظيفي
Espace réversible	فضاء رجعي
Figures rhétoriques	صور بلاغية
Implicite(l')	لصفي
Inachèvement	لا اكتمال
Indice linguistique	علامة لفظية
Inférence	استدلال مباشر
Lecteur idéal	قارئ مثالي
Lecteur virtuel	قارئ احتمالي
Lecteur empirique	قار اختباري
Lecture littéraire	قراءة أدبية
Méta-representationnel	ميتا تمثلي
Modèle inferentiel	نموذج استدلالي مباشر
Ouvertures du texte	فتحات النص
Pertinence	تناسب
Polysémie	اشتراك معنوي
Pragmatique des figures	تداولية الصور
Récriture	قراءة/ كتابة
Représentation mentale	تمثلية ذهنية
Rhétorique de l'effet	بلاغة التأثير
Schéma	رسم

ينزل ما تخفيه الشمس، أن يوقف السطر في اللحظة التي يحملها فيها تحديدا» (27)

«Le poème force le lecteur à parler: à nommer et à situer ce que cache le soleil, à arrêter le voyage au moment même où il l'emporte...».

4 - من أهم ما وصل إليه M. CHARLES :

- ضرورة إعادة تدوين البلاغة وإعادة ربطها بالشعرية باعتبارها فن قراءة النص وإنتاج الدلالة انطلاقا من الشعرية

- الدعوة إلى إعادة توسيع الحقل البلاغي الذي لا يهتم ببلاغة الصور منقطعة عن النظام برمته ولا منقطعة خاصة عن مسألة الأجناس ولا عن التفكير في الوحدات الخطائية أو عن نظرية في القراءة أو عن تأويلية herméneutique قادرة على تقديم نماذج للكشف عن المستور. إن البلاغة التي يدعو إليها «شارل» هي فضاء رحب من الممكنات. هي البلاغة العرفانية التي تراعي سياق الإنتاج وسياق التلقي.

- يجب أن توازي صناعة الخطابات صناعة القراءة وكذلك تاريخ الأجناس عبر تاريخ القراءة. قد يكون لهذه الصناعة أن تستعمل مرجعيات مختلفة: لسانية، تصويرية، موسيقية. كما لها أن توظف شفرات هرمونيقية مكتسبة، مثل تفسير الكتب الدينية أو علم النفس الكلاسيكي. إن المسألة هي عندئذ التمكن في آليات حضور هذه المرجعيات وهذه الشفرات في النص. وعن هذه العملية تنتج لغة النص (أو عدم نجاحها)

- إن لغة النص مشروطة بقدرته على إنتاج القراءات. ويجب أن يتوفر فيه الانقطاع عن أصله. أما القراءة باعتبارها فعلا انعكاسيا مقلوبا للكتابة فهي تتوقف تحديدا عند هذا الأصل (أو ما يعتقد أنه الأصل) فيتوقف النص عن اشتغاله نصا.

- ليس الأدب فضاء متجانسا بل إنه يحيا بتناوله hétérogénéité ويقطعاته وتفراته. هو شبه دخطاط الشواهد discours citationnel. فهو يلزم ويترك في

قائمة ببليوغرافية متصلة بالبلاغة العرفانية وعلم الدلالة إجمالاً :

- BARTHÈS, Roland *Rhétorique de l'image, (in) Communications, n°4, Seuil, France*
- BONHOMME, Marc *Les Figures clés du discours, Paris: Seuil, Mémo, 1998*
- CHARLES, Michel *- La lecture critique, dans Poétique, n° 34, avril 1978, p 129-151.
- Introduction à l'étude des textes, Paris, Seuil 1975*
- DOUAY, F *Maître dans le jour d'apercevoir ce qui est: tropologie et argumentation chez Dumarsois (in) Figures et conflits rhétoriques édité par Meyer, M; et LEMPEREUR, A. éd. De L'ULB, Bruxelles. 1990*
- EGGS, Ekkehard, *Grammaire du discours argumentatif Le topique, le générique le figuré, Edinons Kimé, Paris, 1994*
- ESCOLA, Marc *Lupus in fabula Six façons d'affabuler La Fontaine, Presses Universitaires de Vincennes, coll. " L'Imaginaire du texte", 2003, en 256 pages*
- CARRILHO (Manuel Maria) *Rhétoriques de la modernité, PUF, Paris, 1992. (2R)
- Figures de pensée, Figures de discours, Québec, Nota Bene, 2000.
- «Pour une rhétorique cognitive, La dynamique du sens» dans Semo 2002, Actes du congrès de l'association française de sémiotique «Des théories aux problématiques», Pulim, Limoges, 2003*
- GERVAIS, Bertrand *Lecture, tensions et regies, dans Poétique, n° 89, février 1992, p 105-125*
- GRIZE, Jean-Blaise, *Schématisation, représentations et images, (in) Stratégies discursives, Presses Universitaires de Lyon, 1978, p 46-52*
- KLEIBER, G *Métaphore La problématique de la rhétorique (in) Langue française n° 101, ' Les figures de rhétorique et leur actualité linguistique", Larousse, France, 1994*
- KLINKENBERG, J-M *Le sens rhétorique Essai de sémantique littéraire , éds Du GREF (Toronto) et éds Les Eperonniers, Bruxelles
- Les Métaphores dans la vie quotidienne (traduit de l'anglais par Michel de Formel, en collaboration avec Jean Jacques Lecercle), Les Editions de Minuit (Propositions), 1985 Edition originale , The University of Chicago 1980
- Metaphors we live by, Chicago The University of Chicago Press, 1980*
- LE GUERN, Michel *Métaphore et argumentation, (in) L'Argumentation, Presses Universitaires de Lyon, 1981, p 65-75*
- MARTIN, Robert *Argumentation et sémantique des mondes possibles, (in) Revue Internationale de Philosophie, n° 155, Langage, argumentation et pédagogie, 1984, p 302-322*
- MEYER (Michel) *Questions de rhétorique Langage, raison et séduction, Le livre de Poche, Paris, 1993*
- RICOEUR, Paul *La métaphore vive, Seuil, Paris, 1975*
- REBOURS, Olivier *Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique? (in) L'argumentation, Colloque de Cerisy, Textes édités par Alain LEMPEREUR, Pierre MARDAGAR, éditeur, Collection " Philosophie et langage", Paris, 1991, p 107-120*
- SPERBER, Dan *- Rudiments de rhétorique cognitive, (in) Poétique, n° 23, p 389-415*
- SPERBER, Dan, et WILSON, Deirde *- La pertinence Communication et cognition, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989*

1) M CHARLES. Rhétorique de la lecture. p⁴⁹

(2) نفسه

(3) نفسه، ص 10

(4) نفسه، ص 25

(5) نفسه، ص 61-60

(6) نفسه، ص 63-62

(7) نفسه، ص 70

(8) نفسه، ص 78-79، (والقولة لـ Jakobson. La Poétique، ص 100)

(9) نفسه، ص 70

(10) نفسه، ص 84-84، والقولة منسوبة إلى Borges

(11) نفسه، ص 84. يرى Borges أن جميع الآثار الأدبية آثار مؤلف واحد وهو لارماني ولا اسم له كما يرى أن الكتاب ليس كلمة مغلفة، إنه هو علاقة، إنه هو مركز علاقات لا تُعدّه

(12) نفسه، ن ص

(13) نفسه، ن ص

(14) نفسه، ص 89

(15) نفسه، ص 95

(16) نفسه، ص 95-94

(17) نفسه، ص 83

(18) نفسه، ص 121

(19) نفسه، ص 124

(20) نفسه، ص 126

(21) نفسه، ن ص

(22) نفسه، ص 126-127

(23) نفسه، ص 170

(24) نفسه، ص 249، وهي مأخوذة من «قصائد شرية صغيرة»، د. ط. (L. CONARD و CREPET)، 1992

(25) نفسه، ص 254

(26) نفسه، ن ص. والأبيات موجودة في المحور الدقيق لأخر قصائد «فولدير» في Fleurs de mal موسومة بـ «السفر» (La voyage)، (اليت 63، ص 4)

(27) نفسه، ص 26

(28) Cet ouvrage de philosophie fait la mise au point sur la rhétorique en tant que rapport au monde et rapport au langage. en l'étudiant du point de vue de l'argumentation

المؤرخ سمير البكوش في أربعينته وفاته (*)

(29-11-1953 / 18-9-2008)

الكراي السطيني

ينعاه لي من المستشفى مع الساعة الرابعة والنصف مساءً، وعلمت أنّ القلب الحنون فيه وهو العالم بوطأته عليه لم يمهله بعض الوقت لإجراء الفحوص. وتيفست بعد الإفاقة حزنيًا من هول الصدمة وعظمة الرزية أنّه ما سمي القلب إلا من تقبّه

والرأي يصرف بالانسان أطوارا واليوم لا أخفي أنني كنت أتعزّي بأن تخفّ الحُرقة وتبرد الحُرقة بعض الشيء، وأن تهون بالتدريج المصيبة. ولا أمل.

فكيف لي أن أنسى رفيق درب عرفته طالباً في كلية الآداب والعلوم الانسانية بشارع 9 أفريل بقسم التاريخ (دفعة 1979) ثم تعاشرنا على بعد المسافة الجغرافية الفاصلة بيننا حين كنّا ندرّس بالتعليم الثانوي وأخيراً تلازمتنا حين التحق بي زميلاً بقسم التاريخ بصفته أستاذاً ملحقاً بكلية الآداب بمنوبة منذ 1999 ثم عند انتدابه رسميًا بالمؤسسة في سبتمبر

رحل عنا الصديق العزيز والمخلّ الوفي سمير البكوش منذ أيام بعد أن فاجأته السّنة يوم 18 سبتمبر 2008، وإذ نحى اليوم ذكرى رحيله في حسره موجعة وألم شديد، فليس ذلك فقط لأنّ الرزية كبيرة وما سمع أحد بحي هذا الأستاذ الفصيل إلا وفوجئ بالفجيعة، بل لأنّ سمير قد اختلطت به المألوف بصف على حين غرة، وهو الذي كان من البشاشة والعلّة ما جعله قريباً قريباً من قلوب أصدقائه وكلّ من عايش وعاشر. فلم يصدّق كثيرون الخبر فهاتفوني في وجوم مشوب برهبة يستطلعون الأمر. وقد صدق ابن الأحمر حين قال:

وإنّ الموت أدنى من خيال

ودون العيش تهوداداً ذنينا

ذهب السّмир عشية يوم الخميس 18 سبتمبر 2008، وكان حين خابطته عصر ذاك اليوم لاستفسر عن صحته، قد طمأنني بضحكته المترفة الودود مثلما كان يفعل معي دوماً. فما راعي إلا وصوت روجته

(*) ألفت هذه الكلمة كتبه الآداب والعون والإساليات بموّة يوم الإثنين 27-10-2008 في ذكرى أربعينته الفريد (قاعة حسن حسني عبد الوقاب)

2000، وهو تلازم كليّ تدعّمت أواصره يوم صار عضوا فاعلا نشطا بوحدة البحث التي أسستها بالكلية خلال السنة الجامعية 2004-2005.

وفي الواقع فإنّ سمير الكوش كانت له من الخصال ما يجعلك تنساق في مصادقته دون تفكير كبير: فهو الصداقة الصافية، يفتح إليك كليّا، فلا يجمال ولا يخالط يستنصحك عند الحاجة، ويستأنك كليّة دون مواراة، ويستشيرك دون رية أو شعور بالدونيّة، ويستتير برأيك دون خجل أو تكلف. إلى ذلك فإنّه يقدّم لك العون دون أن تطلبه، ويضع نفسه على ذمتك أو ذمّة عائلتك دون نداء، ويضّي إليك بأشجانه دون حرج أو وجل.

إذا عاهد وفّى بالعهد، وإذا صادق كان الودّ عينه، وهو إلى ذلك بشوش، يبادرك بالتحية، إنسانيّ صدوق، كثيرا ما كان يمازح خلّانه واصدقائه بتلقائية. يسألك عن أحوالك وأحوال عائلتك مستفسرا عن أفرادها الواحد تلو الآخر لكأنهم ابتلاه. فقد كان قريبا من زملائه، رعاية ومحبة. ينهض من قريحته ومخزّنه من الحفاوة. وكثيرا ما يحضد عليه أقطاب رؤساء قسم التاريخ بحنوية المتعاقين ليهنئهم في إنجاز بعض مهام القسم سيّما ما خصّ وضع جداول أوقات الزملاء مطلع كل سنة دراسية ومساعدتهم على القيام بالتحويلات اللازمة إثر المشورة والتشاور. وما أشبه في السياق البازحة باليوم (11).

وكان سمير إلى ذلك أنسيّا، حميميّ الطبع، ينخرط معك كليّة أو يكاد في توجّحك إن هو اقتنع بالمشروع المنجز. فيتحمس للأمر، ويبادر بالإنجاز ويَجَل. ولا يربط الأمر فقط بسلوك صار سجيّة لدى جيل اعتنق أفكارا سياسية مخصوصة بفعل انتمائه إلى اليسار التونسي منذ منتصف السبعينات يوم صار طالبا، وربما اعتنقها قبل ذلك في ساحات المعاهد مثل بنة أفراد جيله، بل لكونه كان أيضا يحمل عطفًا خاصًا على الآخرين، من ذوي أصحاب الحاجة خاصّة، وكذلك لكونه كان قد تشبّع منذ شبابه بقضايا الإنسان والمجتمع والزم بالمداخلة عنها.

ولا يثنى سمير ولا يرتدّ إذا التزم، حتّى إن نكص الآخرون، أو داهمته التهديدات أو العقوبات التي تضّر منها نتيجة بعض مواقف الآخرين «غير المحسوبة» وغير المتزنة. وربما التصقت خلقية هذا الاندفاع بحبّ الرجل الإنصاف مثل رغبته في إعلاء كلمة الحقّ.

وسمير الكوش، وإن كان سليل عائلة «بلدية» «مخزنية» بنزويّة الموطن، فإنّها انتقلت إلى تونس العاصمة حوالي سنة 1940 هربا من ويلات الحرب العالمية الثانية تبعا لاستهداف القناة والميناء والترسانة من قبل المحور والحلفاء على السواء، ثم استقرت عائلته نهائيا سنة 1952 بمدينة الورود - أريانة حيث ولد الفقيه ودرس بمدرسة نهج 18 جانفي 1952 الابتدائية لكي يلتحق فيما بعد في المرحلة الثانوية بمعهد ابن شرف وبه تحصل على بكالوريا آداب سنة 1974. وإذا انتهى سمير إلى جيل استهوته آنذاك الدراسات السياسية والقانونية والإنسانية وأثّرت فيه التيارات السياسية والفكرية الملتزمة ضرورة بقضايا الوطنيّة والإقليميّة ودوليّة، وواكب عن كثب التقلّبات الدائرة في الشأن بساحات المعاهد ودور الثقافة ونوادي السينما المنتشرة آنذاك، مستقطبة على السواء عقول التلاميذ والطلبة والعمال وغيرهم من المثقفين، ومغذية إياهم بمادة فكرية ناضجة وملتزمة... إذا كان كلّ ذلك كذلك، كانت شعبة التاريخ مستقرّه الطبيعي الأخير بعد أن جرت سنة واحدة الدراسات القانونية بكلية الحقوق.

يبد أنّ أحدنا جساما إقليميّة ودولية خطيرة وخطرة هزّت الوجدان ونهت الذاكرة الوطنية الجماعية قد أثّرت في ذهنية سمير الكوش وجيل أقرانه تقيظ ذهنه أكثر مع أحداث مخيم تلّ الزعتر (1976) التي ذهب ضحيتها ما لا يقلّ عن ألفي شهيد فلسطيني على أيدي الإرهابيين الصهاينة، وعقب ذلك احتلال إسرائيل للبنان (مارس 1978) الذي فجر مقاومة عنيفة. كما تقيظ ذهن سمير أكثر مع انتصارات القوى «المستضعفة» على قوّات الولايات المتحدة الأمريكية الهيمنة بكلّ

وانتصرت لنفسها عملا بمقولة شاعر تونس الفدّ أبي القاسم الشابي :

إذا الشعب يوما أراد الحياة * فلا بدّ أن يستجيب القدر
ولا بدّ لليل أن ينجلي * ولا بدّ للمفيد أن ينتكسر

وتبعا لكل ما تقدّم كانت لدروس سمر البكوش الصدى الطيّب لدى تلاميذه وطلّبه لاحقا لكونه كان يسعى إلى تفسير الظواهر التاريخية بأسبابها الواقعية المادية فيعتق النظر في الجذور الاقتصادية والاجتماعية ويحلّل استباعاتها السياسية وتداعياتها الفكرية بما يجعل الأحداث مترابطة ومفهومة بداهة . ولعلّ أكبر دليل على نجاح هذا المسمى ما كان يلقاه الفقيه من احترام لدى متفقي مادة الاختصاص وتقدير من زملائه بالمعاهد التي درّس بها وإصرار مديري المؤسسات التربوية على إلزامه بتدريس السّوآت النهائية (بكالوريا) تبعا لنجاحه البيداغوجي وهي شهادة له بالكفاءة العلمية وحسن التبليغ . فضلا عن ذلك فقد تهافت وطلب منه المسؤولون على البرمجة بالوسائل السمعية البصرية الحديثة (إذاعة، تلفزيون...) تأليف إلقاء دروس علمية وبيداغوجية في الغرض موجهة إلى طلبة البكالوريا، وهي دروس حرص المسؤولون على تواصلها حتى بعد التحاق الفقيه بالتعليم العالي، لأنه كما يقول الشاعر :

تَبْكِي عَلَيْكَ الْوِاحِ الْمَدَارِجُ جَسَمًا

وعليك ذابت حسرة وتأسفا

في الأثناء تزوّج سمر البكوش (له 4 أبناء) وكثرت شواغله، وارتقى مهنيّا إلى خطّة أستاذ أوّل بالتعليم الثانوي غير أنّ ذلك لم ينش عن مواصلة دراسته بالمرحلة الثالثة تحت إلحاحي وإلحاح غيري من الأصدقاء، فانتقل بالكفاءة في البحث واتّمامها الكثيرة في إعداد شهادة الكفاءة في البحث (1991) ثم تحصّل على شهادة التعمّق في البحث خلال السنة الموالية (1992) لكي يباشر إثر ذلك عملية إعداد الدكتوراه ويناقشها في أفريل 1999 .

من كمبوديا (1974) وفيتنام (1975) ونيكاراغوا (1979)... على أنّ الأشدّ تأثيرا وفعلا في ذهن سمر وذهن الشبيبة آنذاك هو ما كانت تعيشه القوى الشعبية بتونس من شتف وبؤس اختزال نتائج السياسة اللبراليّة المتّبعة منذ تحرير السوق بالبلاد التونسية مع مطلع السبعينات وما تبعها من تدهور في قدرة المواطنين الشرائية وافتقار العاملين بالفكر والساعد إلى الحد الأدنى فضلا عن استئثار البطالة (255 ألف عاطل عن العمل منهم 173 ألف منهم دون 24 سنة) وانغلاق الانتداب بالوظيفة العمومية وانعدام التوازن بين الجهات مع تعاطف التفاوت الاجتماعي استتباعا لفشل منوال التنمية المعتمد .

إنّ انهيار نسبة الأجور من مجموع الناتج الوطني (من 1، 50 % سنة 1965 إلى 4، 41 % سنة 1975) وتعاطم عدد الاضرابات (452 اضراب عن العمل سنة 1977) وتلاشي الثقة في الميثاق الاجتماعي الذي كان يربط الأطراف الاجتماعية آنذاك قد أدّى إلى الدعوة إلى الاضراب العام يوم 26 جانفي 1978 من قبل قيادات الاتحاد العام التونسي للشغل وقد قلّلت نتائجها معلوم ساهم فيها الطلبة وغيرهم من عناصر اللجنة المثقفة ممّا زاد في شحذ الذهن لبلورة أسس الشخصية .

وإذ كانت الأيام حليى بالأحداث فإن المؤرخ سمر البكوش كان أشد الناس انتصارا للمجتمع المدني إذ كان علمانيّا وكان يحترم الرأي والرأي المخالف .

إثر حصول البكوش على أستاذية التاريخ في جوان 1979، انخرط في الحياة المهنية فدرّس مادة التاريخ والجغرافيا بعليد المعاهد الثانوية (نفرة - طربة - منفلوري...) وهي مادة تساهم في صقل الذات وتؤصّل الهوية وتوقظ الذهن وتساهم في بناء الفكر العلمي بما تيسّر من تفسير للأحداث بعيدا عن «الغيبات» الدغمائية أو «الاعتريّات» المردية إذ ولت في ذهن البكوش وكذا في ذهن جيله من المرمّين والباحثين التفسيرات «المعانية» ليحلّ محلّها مدأ الإقناع بقدرة الإنسان والشعوب على التغيير إن هي حزمت أمرها

وهو ما مكّنه من أن يُتدبب في رتبة مساعد بقسم التاريخ في كلية الآداب بمنوبة في سبتمبر 2000 لكي يرتقي إثر ذلك بعد ثلاث سنوات إلى خطة أستاذ مساعد (سبتمبر 2003).

أما حياة سمير البكوش المهنية بالكلية المذكورة فقد كانت نشاطا متتاليا وحرّكية دائمة وحصيلة مثاقفة، إذ كان ذا براعة في استقطاب «الفكرة الاشكالية» وفي الانقاع عبر المحاجة مع إضفائه جَوًّا من الأريحية والتسامح في إبداء الرأي والرأي المخالف. وقد تجلّت كفاءته في السياق على مستويات مهنية ثلاثة:

- ففي مستوى التدريس: اختصّ سمير البكوش بداية في التعريف بتاريخ تونس وغيرها من بلدان المغرب العربي، إلا أنه احتضن أيضا في تدريس تاريخ أوروبا المعاصر لكفاءة فيه ولكنه انتمى إلى حبل أحاد لغة فولتير وأتقن استعمالها، حتى أن رؤساء أساء الفرنسية والانغليزية كانوا يتفقون معه مُستبدين حتى على الدروس التي سيؤتمنها إلى طلبة شعبهم ضمن المسائل ذات الصلة.

ويشهد الجميع بكفاءة الرجل وإقداره إذ تَهَضَّ لوحده بعديد الدروس لطلبة المرحلتين الأولى والثانية رغم حداثة التحاقه بالجامعة كما أتمن دروسا داخل الكلية ومؤسسات أخرى لطلبة من غير ذوي الاختصاص، وكان في كلّ ذلك مالكا ناصية اللغتين أجادهما فطوّرهما، كما كان له من حسن الأسلوب وعمق الإبداع ما حثّب الدروس إلى طلبته على اختلاف اختصاصاتهم ولذلك أجلّوه بل أحيّوه من الأعماق... ولعلّ أكبر دلائل هذا التواصل مع طلبته كونه أشرف على تأطير عدد غير يسير من رسائل الأستاذية (10 رسائل) بما يشي بالثقة الكبيرة القائمة بين الطرفين. إلى ذلك كان شديد الحرص على تأمين دروسه بل إنّه كان حريصا على تسجيل حضوره بقسمه حتى عند تغيب الطلبة. فقد هتف لي عند ظهيرة يوم الاثنين 15 سبتمبر 2008 ليفيدني بكونه لم يجد طلبته بالقسم وإنّه قد تبّلى عرقا وتعرّس لديه

التنفس إثر صعوده الدرجات من الطابق الأرضي إلى الطابق الأوّل بقسم التاريخ. وإذا أهملت النصف الأوّل من ملاحظته عمدا لتزامن افتتاح السنة الدراسية مع حلول شهر رمضان ولكون الطلبة صاروا يعزفون عموما عن حضور الدروس لأسباب صارت معلومة من قبل الجميع، فقد ألححت عليه في أن يبادر بعرض نفسه على طبيب مختصّ إذ بدا لي أمر توخّعه غير طبيعي آنذاك (تعرّق في رمضان دون إجهاد) وقد عجلّ سمير بذلك غير أنّ الفحوص الأولية لم تظهر شيئا ذا شبهة. وإزاء الحاحي مجدّدا وإلحاح عائلته وأصدقائه التحق بالمستشفى لمعاداة الكشوفات قبل أن توافيه العناية

وكلّ حصن وإن طالّت سلامته

يؤمّا سَنَدُوكُهُ الشُّكْرُ وَالْحُبُّ

- إلى جانب مهام التدريس وبموازاته شغل سمير البكوش نفسه بالبحث وانخرط ضمن زمرة زملائه الباحثين وكسب شخصيا أحته على الانخراط في ميدان نكوي أعرف بتكوينه الجيد وثبات قدمه في الميدان. الكلية مرّة إثر مناقشة أطروحتي في ماي 1986 فألححت عليه في أمر مواصلة الدّراسة مثلما كنت أفعل مع كلّ من ألتقيهم من زملاء الدراسة ورفاق الدرب، ثم التقيته مرّات أخرى إثر انتدائي بالجامعة مقترحا عليه الانصراف إلى المبحث الجهوي إذ صار آنذاك درجة العصر منذ مطلع الثمانينات، ولكون مثل هذا المبحث يوقر إمكانية النظر في الخصوصيات الجهوية بعيدا عن التعميم المفرط الذي قد يُضَيّر المقاربات المنتظرة، سيما أنّ الوثائق الخاصة بهذا النوع من الدراسات كانت آنذاك متوفرة ومتنوعة نسبيا، وأنّ ميدان الدراسات التاريخية السياسية كان قد استبيح آنذاك من قبل غير المختصّين (11) فجات أولى أبحاثه مهتمة بجهة سحّة فيما بين 1919-1949 وهو الذي كان قد درس بنفزة ولذلك نال شهادة الكفاءة في البحث ثم عمّق النظر في دراسة خصائص جهة القيروان الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فيما بين 1881 و1939 وبذلك نال شهادة

وموقف غلاة الاستعماريين منها بما يشي ببداية إشماع
الفقيد خارج حدود وطنه .

فاستقرت حصيلة أبحاثه رغم حداثة عهده بالجامعة،
على تأليف مطبوع هو أطروحته حول القيروان وعددًا
من المقالات المنشورة (12 مقالة) وأربع مقالات
في طور النشر، وثلاث مداخلات أقيمت بالجامعات
الجزائرية فضلاً عن بحثه غير المنشور حول باجة والذي
قدّمه لنيل شهادة الكفاءة في البحث.

- ويبقى نشاطه الأوفر ذاك الذي كان يقوم به ضمن
وحدة بحث «الجمعيات» التي يشرف عليها صاحب
هذه السطور. فقد كان سفير من مؤسسي الوحدة
وأشدّ الحرصين على مواعيد اللقاءات العلمية الدورية
التي كنّا ننجزها، كما كان أكثر «المتحمّدين» للباحثين
الشبان، يوجههم إلى المصادر والمراجع المرتبطة
بمواضيع بحثهم، ويبيّهم عن استفساراتهم، ويعتق
بعض الاشكاليات التي يطرحونها.

وكان إلى ذلك، مع شدة حرصه على حضور كل
نشاطات فريق البحث، يرغب في أن يكون دوره في الشأن
فقالاً، سواء بملاحظاته الرشيدة أو بمناقشاته المعقّدة
لبعض المسائل أو بإفاداته التي تخزّن تجربة قرابة 30
سنة من التدريس والتكوين. إلى ذلك فإنّ مداخلاته،
وكذا تصويباته وتعديلاته أو ملاحظاته كانت دوماً متارة
اهتمام الحاضرين لكونها صائبة في الغالب الأعمّ.

وبداية يصعب حقيقة أن ينسى رفاق دربه نشاطه
القائّم في إعداد الندوة الدولية التي نظمها فريق البحث
بفضاء كلية الآداب ببنوية في أكتوبر 2007، وقد كلّف
في الشأن بالمسائل التنظيمية فقام بالمهمة على أحسن
وجه. كما ساهم علمياً في هذه الندوة بمداخلة اهتمّت
بتأثير صدور قانون 1936 على الجمعيات الثقافية بالبلاد
التونسية، وإثر إتهاننا من أعمال الندوة أفادي بأنّه سيمعمل
منذ الساعة بنصحي التي ما انفكت أدعوه إليها.

فقد لاحظت للفقيد منذ مدّة أنّ جهوده في ميدان
البحث صارت مشتتة وأنّ «متدّي» الدراسات الجهوية

الدكتوروا وقد نشر هذا البحث سنة 2006، ثمّ تملّكته
إثر ذلك الدراسات الجهوية ودحا من الزمن فأنجز
بحوثاً حول الجنوب التونسي وحول الحدود التونسية
الطرابلسية فالكاف فقصة فينرت كما اهتمّ بالشمال
الغربي والوسط الغربي وكذا الجنوب الشرقي، كما
حظيت بعض القيادات السياسية (الهادي شاكر، صالح
بن يوسف) وال ثقافية (فرحات حشاد) باهتمامه أيضاً .
وقد كان سفير البكوش في هذا جميعه مجمعا للكفاءات
منشقا بين مختلف المؤسسات العلمية أو البحثية ساعيا
في الإعداد الجيد للندوات التي كانت تعقد بالجهات
المعنية.

كما أبهر إثر ذلك في كتابة مقالات أخرى في
مواضيع متنوعة شدّت اهتمامه، وقد ساهم من موقع
التزامه الفكري والسياسي في التعرّف على صدى
القضية الفلسطينية بالبلاد التونسية (1947-1948)،
وعلى واقع بدايات هجرة التونسيين إلى فرنسا أثناء
الحرب العالمية الأولى، كما رصد تأثير أزمة 1948
على العمل النقابي الوطني بالبلاد وكذلك تأثير أزمة
منتصف الخمسينات في الحقلين السياسي والثقافي
ببعض الجهات. فقد كان دائم التسمي كثير النشاط ما إن
ينتهي من عمل حتى ينشأ إلى آخر

إلى جانب كل ما تقدّم - نوع سفير البكوش في
شواغله وجدّد في كتاباته فاهتمّ من خلال دراسات
أخرى بحركة الطلبة الزيتونيين مع منتصف الخمسينات،
وبصلاات الزعيم الهادي شاكر السياسية، وبتداعيات
حركة المعارضة اليوسفيّة على مزيد تنفيذ السلطة الجديدة
بالبلاد التونسية. كما نظر في أمر إصلاح التعليم عموما
وإصلاح التعليم بالمغرب العربي بعد حصول هذه
البلدان على استقلالها السياسي.

ولنن ألقيت أغلب هذه المداخلات بجهات البلاد
التونسية فإنّ بعضها الآخر تمّ إلقاؤه ببعض المدن
الجزائرية إذ كانت له مشاركات بجامعات تـسـطـيـنيـة
وجيجل وسكيكدة ألقى خلالها محاضرات رصدت
خصوصيات الثورة الجزائرية، وتداعياتها بالبلاد التونسية

أبحاث الفقيه سمير البكوش :

1 - **تأليف شعور القيروان (1881-1939)** من المقاومة المسلحة إلى المقاومة المنظمة، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمتونة- دار سحر للنشر، 2006. (255 صفحة).

2 - **المقالات المنشورة:** «صدى القضية الفلسطينية بتونس وصراع القوى السياسية حولها بين 1947 - 1948» روافد عدد 2001، 6، ص. ص. 31-60.

«Les travailleurs tunisiens en France pendant la première guerre mondiale, émigrés ou-exilés», Rawafed, N 7, 2002, p.p. 103- 120

- «ظرفية 1948 وتدعم العمل النقابي الوطني»، مداخلة ضمن اليوم الدراسي حول حشاد وعصره، كلية الآداب منوبة، أبريل 2003، روافد عدد 8، 2003، ص. ص. 179-192.

- «الفضيل الزبيري في الخمسينات من خلال أحداث 15 مارس 1954»، أعمال الندوة الدولية الحادية عشر حول الزبيري: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، (أماي 2002)، منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، 2003، ص. ص. 359-386

- «الواقع البزرتي والمشاريع الاستعمارية (1881-1900)»، مداخلة ضمن الندوة السوية التاريخية لمدينة بنزرت، دورة 2002. جمعية صيانة المدينة بنزرت، بنزرت عبر التاريخ، تونس 2003، (طبعة ثانية)، ص. ص. 83-104.

- «الهادي شاكور: الزعيم وشبكة علاقاته السياسية الوطنية»، مداخلة ضمن اليوم الدراسي حول الهادي شاكور والإغتيال السياسي، كلية الآداب منوبة، أبريل 2004، روافد عدد 9، 2004، ص. ص. 315-325.

- «نظرة استقرائية للواقع السياسي والأمني على التحوّل التونسي الجزائري بين 1954-1958، الكاف نموذجاً»، مداخلة ضمن ندوة «الشمال الغربي: ذاكرة

خرج جزائيا عن طابعه العلمي إثر انسحابي من المشروع لأكون وحدة البحث وقد دعوتني إلى تجاوز ذلك بإعداد تأليف ذي بال ضمن وحدة البحث يقدمه ضمن ملف التأهيل الذي بدأ يعدّه. فانكبّ سمير فعلياً على استكمال عملية التوثيق بشأن الجمعيات الثقافية خلال الحقبة الاستعمارية ودعّمته وحدة البحث في الغرض بتحويل سفرتين إلى فرنسا لاستنساخ بعض الوثائق في الشأن، ثم خطط لإعداد تأليف سعت ابنته الكبرى رائية إلى رفته خلال الصائفة فاستقام تقياً في قرابة 200 صفحة وسنعمل على نشره تلبية لمشيئة سمير واستكمالاً لمشروعه.

كما سنسعى بالتأكيد ثانيا بإعانة من عائلته ويدهم من أصدقائه الخُصّص إلى جمع تراثه العلمي الذي صدر أو ذاك الذي كان في طور النشر والعمل على تبويبه وترتيبه ونشره أو إعادة نشره بعد الحصول على الإذن اللازم في ذلك. بالإضافة إلى ما تقدّم تم الاتفاق بين أعضاء الفريق ثالثاً على إهداء أعمال الندوة الدولية التي نظّمها فريق البحث إلى روحه الطاهرة. كما نطلق اليوم رابحاً دعوة صادقة إلى زملاء سمير وأصدقائه من جميع الاختصاصات المختلفة حتى نعتزلها جلاءً يضمّ مجمل مقالات وأبحاث تهدى له إكراماً لفاكرته نأمل أن يكون جاهزاً في ذكرى وفاته الأولى

أخيراً نقترح على المشرفين على حظوظ الكلية إطلاق اسم سمير البكوش على قاعة الأساتذة الموجودة بقسم التاريخ والجغرافيا أو أية قاعة أخرى.

واليوم فإننا إذ نذكر سمير، فليبقى كلّ يوم في الذاكرة حياً. فقد كان دوماً صافي القلب، سخيّ البذل والعطاء، نظيف السريرة، يشوش الوجه، خالص المودة، حتى مع من أتاهم يوماً رسولا صادقا يستعطيهم الثقة، فيخلوا بها عليه، رغم كونهم جُزُوءه، فعرفوا فيه نبل الخصال وطيب الذكر وحسن السيرة والمعاشرة.

فدعهم يا سمير للزمن، ودعهم للتاريخ فقد يخفر لهم .. إذ :

لَيْسَ مِنْ مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيِّتٍ * إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتُ الْأَخْيَارِ

لسنة 1958»، مداخلة ضمن الندوة الدولية الثالثة عشر حول الاستقلال وحركات التحرر في المغرب العربي، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ماي 2006.

- «السياسة الاستعمارية بمنطقة القصرين خلال أربعينات القرن العشرين واستباعاتها»، مداخلة ضمن ندوة تاريخ الوسط الغربي، القصرين، أفريل 2007.

- «la loi du 6 août 1936 et l'éclosion des associations culturelles en tunisie»

مداخلة ضمن الندوة الدولية حول الجمعيات بين التأطير والتوظيف، وحدة بحث الجمعيات، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، أكتوبر 2007

- «نماذج من العمل الجمعياتي بمنطقة الجنوب الشرقي خلال الفترة الاستعمارية»، مداخلة ضمن ندوة تاريخ الجنوب الشرقي قابس، أفريل 2008.

4 - مداخلات بالجزائر :

- «صلى الثورة الجزائرية بالصحافة التونسية» (1954-1958)، فخبس البحوث التاريخية والفلسفية، فسطينة الجزائرية ديسمبر 2004 (14 صفحة).

- «التعليم ورهاناته من خلال الرؤيا الإصلاحية لمحمد الصديق بن يحيى» في أعمال الندوة الدولية بجامعة جيجل، ماي 2004، (13 صفحة).

- «حرب التحرير بالجزائر: خصائصها وموقف القرنين منها»، مداخلة بالندوة الدولية حول الثورة الجزائرية، سكيكدة، ديسمبر 2006.

5 - بحث غير منشور :

- «العلاقة بين الواقع الاقتصادي والنشاط السياسي والثقافي في باجة 1929-1949. شهادة كفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1991، إشراف علي المحجوبي.

جهة»، معهد العلوم الإنسانية بجنوبية، أفريل 2005، روافد عدد 10، 2005، ص. ص. 307-318.

- «التدخل العسكري الإيطالي بالإيالة الطرابلسية وتأثيراته على التخوم التونسية الطرابلسية» (1911-1918)، مداخلة ضمن أعمال الندوة الدولية الثانية عشرة حول الجنوب التونسي من الاحتلال إلى الاستقلال (1881-1956)، ماي 2004، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس 2005، ص. ص. 451-468.

- «المعارضة اليوسفية ومساعي تثبيت النفوذ السياسي للسلطة المدنية بجهة قفصة، 1955-1957»، مداخلة ضمن ندوة تاريخ الجنوب الغربي التونسي، المعهد الأعلى للدراسات المطبقة في الإنسانيات بقفصة، أفريل 2006، روافد، عدد 11، 2006، ص. ص. 173-184.

- «الحرب العالمية الثانية وتأثيراتها على الواقع البنزرتي»، مداخلة ضمن الندوة السنوية التاريخية لمدينة بنزرت، دورة 2003، جمعية صيانة المدينة بنزرت، بنزرت عبر التاريخ، تونس 2008، ص. ص. 11-22.

- «الحرب العالمية الثانية وتدعيم العمل الوطني في بنزرت، المظاهر والمحدود»، مداخلة ضمن الندوة السنوية التاريخية لمدينة بنزرت، دورة 2004، جمعية صيانة المدينة بنزرت، بنزرت عبر التاريخ، تونس 2008، ص. ص. 143-158.

- «سياسات إصلاح التعليم في البلدان المغاربية غداة الاستقلال واستباعاتها»، مداخلة ضمن منتدى نور الدين سرب للتاريخ الاجتماعي والثقافي بجزيرة، الدورة السابعة، صدر ضمن التعليم والإصلاح، منشورات اللجنة الثقافية المحلية بجزيرة، المغاربية للطباعة والإشهار، آريانة ماي 2008، ص. ص. 107-119.

3 - مقالات في طور النشر :

- «التعليم ورهاناته من خلال قانون إصلاح التعليم

ويطول الدّوار..!!

محاسن الحمصي

"يا لامي في الهوى العذري معذرة مني إليك ولو أنصفت لمرتلر"
(البوصري)

ممنوع الموبايل، التلفزيون، الصحف، الكمبيوتر،
سعدني عن عدله الحارجي قليلا، للتعافي سريعا .!!

يركب الدواء موجة التخدير في دمي، ويدور بجسدي
التعب، أغمض عيني متورمتين، لكن القلب صاح..!!

فأدري، ككل صباح، بتركني معلقة في الساعة حتى
المساء، لآخيه به (الموبايل)، بهمسات الشوق ويغزلني
بالرسائل القصيرة حتى نلتقي ونرخي شال الحب على
أسياتنا الجميلة.

به ثورة الشباب وفورة الغرور .. لا يفقه من الشاعرية
والرومانسية سوى حروف ينمقها حين يشاء، ومتى شاء ...
وأحبه .!!

قال: انتظري، بعد ساعة أكون بين يديك

ترين؟ تجملت، سكبت العطور، اخترت أغنية
يحبها ... تجولت بين أوراقه وملفاته أعيد ترتيبها ... لا
توجد بيننا أسرار ولا محظورات، أوراقتنا كشفتها ...
الماضي انتهى بمناقشات إيجابية. بلدنا من جديد.

الصراحة تجمعنا، الوضوح يربط علاقتنا، والإخلاص
جوهر حياتنا المشتركة ...!

يجلس على حافة السرير ممسكا بيدي الباردة بحس
مضي، يغلق فمي بميزان الحرارة، يراقب بصمت وجهي
الشاحب الممزوج بسيل من الدمع وتصيب العرق، يصع
السماعة على صدري متضارب الدقات، يضرب بأصابعه
على ظهري، يقلبني ذات اليمين وذات اليسار
يدخل قطعة خشب في فمي ويشعل نضوء .. يخلط
رجاحات صغيرة في إثارة توخر شرايبي .

"الحمدلله، لم يرَ اسما على لساني، لم يجد وجهها
مرسوما على صفحة قلبي، لم يسمع خطوات أقدام تركض
في نبضي، لم يخرج جسد مع القيء ..!!".

- مجرد التهاب رئوي حاد من تعرضك للبرد، قلة النوم
والأكل، التدخين وأهمها تعرضك لصلصة عصبية .. من
الذي تجرأ وأغضب هذا المحب الجميل وجرح الفؤاد؟

أنظر بعين زائفة نحو الوجوه الخائفة المحيطة بي :
"تري على من أضاع اللوم ومن الذي تقع عليه القرعة،
ومن أعرض عليه لائحة الاتهام؟"

- لا أحد .. فقط دعني أنا ..!!

- سأبقى المصل معلقا لتعويض السوائل المفقودة،
حاولي الابتعاد عن التعكير، لا شيء يستحق (الزعل)،

- لكن الصور حديثة، لم أضفتها ؟ هل عدت إلى الحين ؟

لا... لم أحسن.. لكنت أمارسُ هواية البصق الجنسي على هؤلاء العاهرات .. وأحمد الله على كثر ثمر بجالسي، بجني، يخاف علي، يحفظ اسمي، ويتسع قلبه لعجنوني ونزواتي . وأنت؟ أليس لك أصحاب في كل مكان، تتلقين اتصالاتهم عبر الهاتف أو البريد الإلكتروني، وأسمح لك ؟..

- الفرق أنهم أصحاب لم أشاركهم نبضا، حبا أو حياة. أنت سمحت لي بالصدقات لأنك تدرك أنني لا أملك ماضيا (مسموما) وتعرفهم جميعا.. لم أخف عنك علاقات أخوية، عاطفية، زائلة، قدمت بثوب ناعم ليس فيه نقوب . وأنت تتابعيني بعيون مخبراتك وعملائك وعسك، كيما اسندت ..!

- أهلقني الموضوع، وتعالني لأحبك أكثر... وانسي .. !

فليس أحسن أني وأنت تحت بقعة سماء صافية اللون، أحتمي في صدرك الحنون، وأغزل حشائش الأرض لك عشقا .. أرفقتها مع قبلة في ماسيج .. وأنا أحبك، لا تشغلي بالك، لولا الشرك بالله لعبدتك، اكتبي كلما اشتقت إلي .. أنت في دمي يا ابتسامة أبيامي.

صباحك ورد، صل، فراشات وعصافير، كلماتي لا تسعني للتعبير عن مشاعري ..

(على فكرة) .. غيرتك رائعة لكن غيرتي (دون حد) تحمليها، تعرين كم أحبك، حتى لو كنت أنفوه وأنصرف معك - أحيانا- بمتهى الفذارة.

أحبك يا نور العين ...

ويمضي اليوم بيتنا .. صبي وصيبة غافلا الزمان والمكان، يسرقان الفرح من سواد عين الحياة المُرهق، يسوّرا الحب بعنايد مرح، وينهلا من نبع المودة .

مساء السبت الأخير .. !

ملف جديد، أراه لأول مرة، تعبت يدي به عن غير قصد، يغلي التوتر في أعصابي، وتسلل إلى صدري الخوف .. إنه (حنس) المرأة !

صور ..

صور ...

صور نساء ماضيه، وبأوضاع حديثة... السمراء والشقراء، الجميلة والقيحة، النحيلة والبدينة، جمعها في ملف وأخفاها عن عيني؟؟

لم تمض أسابيع على آخر نزوة !! ..

- تخبرني أنك دفعت ثمن ساعة مع (....) تلامس اللحم الحرام لتثبت وفاة ؟

- لا أخفي عنك حقيقة، أجل حاولت .. وعدت إلى عشا الهاديء أكثر حبا واقتناء أنك الأظهر، لأنني، والأجمل ..

يوما اهتزت جدران البيت من زلزال صرخاتي .. فاحتواني بدموع الندم، مسح حزني بمقبول اللهفة بسط دربي بمراذفات التوبة .. فصغحت ! وهاهو اليوم يجمع عشيقاته في ملقأ .. !

يدخل بعد تعب نهار، أتماسك، أستقبله بابتسامة مرسومة، أضمه إلى صدري، أقبل كفيه، ويركان الغضب يغور في دمي، يكاد يأخذ كل قوة استمددتها بالدعاء، أترك الكلام له .. يحكي .. ويحكي .. يثرثر .. يضحك .. أتابع حركات أصابعه، يديه .

يتوقف برهة، مشدوها: (فتحت ملفا جديدا ؟).

يداري ارتباكاه:

- أجل فتحت بالأمس، أين المشكلة ... ؟

- والصور ... ؟

- يا الله! كم أنت حساسة وغبورة! هي صور من ماضٍ فات ... مات ... انتهى ..

- قضاء الله وقدره، المكتوب على الجبين، وأنت قصة وحالة كقصص ناسنا اليومية .

- لم ريتني على المبادئ، الطيبة والتسامح، ومن صغلك على وجهك الأيمن أدر له خدك الأيسر، والدين معاملة، وووو...؟ أحبته يا أمي من أعماق الأعماق.

- هل أنت نادمة على التمسك بالأخلاق؟ الحب وحده لا يكفي لرفع سقف بناء، يحتاج إلى ركائز وأعمدة احترام، ثقة، تكافؤ، ونضج...؟

- لا... لكنني شقيت.. لبستي الهموم، وعزيتي الصراحة، لأهل الأخلاق تزوجت صعبة، ولأهلها مُجرت ..

- زواجك كان في مصلحة شرف العائلة... هل تذكرين ابن العائلة (...) الذي حاول اختطافك من أمام باب المدرسة...؟

- طوال عمري جمالي، أنوثتي، أخلاقي، نعمة علي، حتى عندما أكملت دراستي، وتسلمت بالشهادات والعمل. ثم طردتني عملي وأنت مرغوبة ومحسودة من القريب والبعيد

- تدخل أختي الكبرى تحمل أوراقا بيضاء، تبسم بحنو متعل .

- الأميرة استيقظت بعد خمسة أيام .. حمدا لله على سلامة العودة من رحلة الموت .

- نضع الأوراق، تسحب أمني بغمرة، أبقي وحدي .. وأنصفها، أغوص بين السطور:

اعتذار بشئ لغات العالم، أحلام، آمال، مستقبل مشرق، أموت إن ابتعدت، أنتحر إن غبت، أحبك حتى آخر رفق...!

أكتب نعم في الورقة الثانية، أشترى كرامتي، أوقع على حريتي، أوافق دون قيد أو شرط على كافة البنود المرفقة في تسيمة (الطلاق).. برنحس حسدي، أنقيا أيام عام، أحضن اكتائي، ويطول الدوار...!

ليلة نهرب فيها، نخني. في كهف اكتشفناه على صفاف نهر الحب، نوقد نار الكلمة، سنش على الصخر وجه الأمل، نركب بساط العفوان، نلاحق النجوم ونعبر النجوم، ننام تحت ظل القمر...

صحوت على يد خشنة تجذيتي، تسكب على رأسي دلو ماء، تلقيني، يتبعها صوت صارخ: (ابتعدي عني)... أكرهك، دمرت حياتي، مدامت بك... كللك (عاهرات قدرات) تركض وراء (...) ومعسول الكلام... دعيتي أيتها (الزانية) المخادعة، الكاذبة...

- حبيبي، مابل؟ ماهذه الاتهامات الجائرة؟

يدفعني ويغلق من دوني الباب.

أقف في الشرفة. صقيع يرد الشتاء يخترق عظامي والهواء يلسع وجهي، موسيقى الحزن تصدح في أذني، فتصطك أسناني وأبكي. أي ذنب ارتكبت؟ أين أخطأت؟ ماذا فعلت؟ (خيانة)؟؟ وأنا التي تعيش في محراب الصدق والوفاء، أفديته بروحي، إن قال: آلا...!!

ليس مخمورا ولا يتعاطى حبوباً لكنها (لوسل) لا يحتملها حتى المريض والمختل

كم شارعا عبرت ومنعطفاً طويلاً، كم ساعة مشيت، كم دمة ذللت تحت المطر، وكم من الوقت استغرقتي طريق العودة..؟

كقطعة مشردة أنفض الماء، ألحق فروي، أنسل نحو دفء خيمتي، يبيث العتيق...!

تسمح أمني بكفها الحنون جيتي، تمسك (المصحف الكريم) تصعه فوق رأسي، تتمتم بالأدعية، تداعب حسلات شعري، يخرقني الحزن فألتعلق بطوق رقبته، أسبح نحو صدرها وعلى شاطئ رقة الأمومة أستلقي...

- من أتى بي هنا؟

- وحلك ..

- لماذا حظي في الحياة عائر؟

موكب صامت

هيام الفرشيشي

تصوير الأمكنة وتمحو المشاهد المألوفة، لكن «هالة» طمأننتها: «إن زوجك ينحو منحى غرائبيا مسموحا به فنيا. إنه يشوه الواقع ليكون أكثر حرية فحسب». لم تبد مقتنعة يومها وهي تعيد تلاوة جملة يبدو أنها ظلت جلية في ذاكرتها: «لقد زال الحلم على وجه الأرض وانبرى الموت كلامح الأيام العصبية».

جاءت عن حياتهما الخاصة: هو أستاذ جامعي وروائي وفي السابعة جامعة تدرس الكيمياء وتجري التجارب المتواصلة. تعاودا منذ زواجهما على استقلالهما وعلى اكتساح كلاهما لعالمه الخاص الأشبه بعالم سحري حميمي. حياتهما رتيبة إذ لم يتجبا أطفالا من زواجهما الذي امتد عقدا من الزمن. لم يعبا أحدهما بالانجذاب بل لم يشرا الموضوع أصلا، وتجنبيا الخوض في غماره وكان الحياة لديهما تتواصل بالخلق الفني والبحث العلمي. لكلاهما خلوة. تتركب خلوته من غرفة منزوية تغل على الحديقة الخلفية، أما مخبرها فغرفة تفتح على الحديقة الأمامية.

لقد بدت عليها يومها علامات الضيق وهي تفتح باب غرفته التي يخلو إليها. ما شدد «هالة» إذ ذاك تلك اللوحة المعلقة على أحد جدرانها، لقد عكست ألوانها الذاكرة احتضار الحياة في وجه شاحب. الغرفة المبلطة بالاسمنت الأبيض بدت غريبة عن منزله الفاخر،

كانت «هالة» تشاهد برنامجا تلفزيونيا يعرض احتفالا دينيا بذكرى عاشوراء في «النجف» و«كربلاء» حين وصلت رسالة إلى هاتفها الجوال أعلمت فيها بأن أستاذها «فريد الرافعي» قد انتحر. ارتدت ثوبا داكنا وغطت رأسها بشال، وأسرعت في اتجاه منزله.

لقد زارت ذلك المنزل الغريب من قبل حين دعتهما زوجته بعدما علمت أنها تعد رسالة بحث معجى حول أدبه وحول التحول الفني الذي شهدته كتاباته. ما أنال زوجته حين دعتهما أن إحساسا غامضا لثابها جعلها تشعر بأن حياتهما تمر بمنعرج لا يمكن تجاهله، وبات من الأجدى البحث عن خفايا الأمر الذي شبهته بالأزمة. فأي دافع جعل زوجها ينتقي شخصيات قصصه من السفاحين، ويشبه الإنسان بمومياء لا حياة فيها إلا بقايا الروح الخافتة؟ أين اختفت هذه الروح؟

راودتها الرغبة في اقتحام عالمه. وحل أفعال كتاباته ورموز الأحداث الحاضرة بين طياتها أين أغلق حقيقته الغامضة بمفاتيح الريبة من المجهول. أخبرت أنها كانت تتابع ما يكتب عن أعمال زوجها بشغف دون أن يلحظ عليها أي اهتمام، اهتمام يصل إلى درجة الهوس الذي يخفي وراء ذلك الهدوء المصطنع. ما أثارها أن كل ما كتب عنه وصف تحوله، فكتاباته أضحت مختلفة تشوه من حولها وما حولها، تحدثت غرابة في

يبدو أنه يحرص على عدم نظافتها أيضا، فالهواء خافت والسخام كثيف.

لمحت «هالة» بساطا جلديا مبقعا بقعة بنية داكنة بادية للعين المجردة، قبالتها مقعد خشبي قديم الطراز. ركزت نظرها نحو الطاولة الصغيرة التي تفحمت فوقها بعض الأوراق فأحدثت بقعة سوداء كبيرة على الإطار البلوري. أردفت زوجته «الحسن الحظ أنها لم تتحول إلى رماد»، وحين سألتها «هالة» عن فحوى كلامها لم تعلق بكلمة واحدة. وكانت وجهتها التالية المخبر. أحضرت ضروءا صناعيا وقطعة من المعدن الدقيق وأخرى من الورق البني السميك ومحلولا لم تعرف «هالة» ما هو بالضبط.

المقام عزاء. الشيخ الورع ما انفك يرتل القرآن بصوت خاشع. والرجل المسجى ينام نومة الأخيرة المعزونة صامتون، يرمقون الميت بحسرة، يتفحصون جثته كأنهم أضاءوا صورته أثناء الكابوس. الحداد صمت أبلى من العويل: لا بكاء، لا صراخ، لا نواح. في حين التحمت الشوارع والأعمدة والجرامع والحسيب بالسواد في العراق، ونكست الاعلام. لقد نقلت شاشة التلفزة صورا لرجال يلطمون، وشبان قمصانهم ممزقة يضرعون ظهورهم وأجسادهم بسلاسل من الحديد. تساءلت: «كيف ظلت مواكب المشائين تشيع الحسين كل عاشوراء دون جثة توضع في صندوق وكأنها تشيع ميتا غريبا لا تراه العيون؟ ولم يبكي الشيوخ والرجال والنساء والأطفال الحسين الذي قتل منذ قرون في كربلاء؟ في حين تشيع الدموع في هذا الماتم الصامت، وكان الرجل المسجى على مقامه الفكري الرفيع غير محفور في القلب! المعزونة يرتدون بدلات أبيض لا آثار لتقرب عليها ولا أحد مزقها تحت تأثير الفاجعة»

قالت زوجته بحرقة تتوارى وراء ذلك البرود المتلبس بالوقار العلمي: «لقد أوصى بعدم اللطم حين يموت، وحذر من أي دمة تودعه، ذلك ما كتبه في ورقة الانتحار».

هل صحيح ما تقوله هذه المرأة؟ تبدو السماء قائمة من الواجهة البلورية للنوافذ لكن الأمطار لا تعرف الشجن!

بدا على وجهها الذبول والانكماش وهي ترمق المعزين بنظرة تائهة، شدتها حالة الكآبة التي بدت عليها وقد انسدل شعرها بفوضى. لقد دامه الكابوس حياتها وازداد ضراوة. تدرك هالة مدى إصابتها ببعض الوسواس، ولكنها كانت أشد تماسكا وأكثر نصارة.

واصلت: «الغريب في الأمر أنه فضى ليلة الحادث في خلوته، وحين نهضت صباحا لم أجده، بل لم أنطلق إلى خروجه أصلا، حسبت أنه غادر من الباب الخلفي ذلك أن سيارته لم تكن في المستودع. وحين عدت مساء من العمل ولم أجده حاولت الاتصال به على هاتفه الجوال فوجدته مغلقة، أعلمني صديقه في الكلية بأنه غاب عن حصص التدريس لاكتشف أنه انتحر في غرفته القذرة: في حلقه جرح غائر وعلى صدره سكين جاني، وإلى آثار على ساعديه أو يديه، ولا آثار لجراح إلى إصابته أو كدمات. لقد سيطر على أعصابه وهويته الانتحار تمثل هذه الصورة الشنيعة!

تساءلت «هالة»: هل تصدقين بأن الانتحار يتم على هذه الشاكلة؟

- لكنني عثرت على رسالة انتحار سلمتها للشرطة!

- ولم لا تكون الورقة صفحة من رواية، ألم يشغل الضحية بمواضيع القتل والانتحار في كتاباته الأخيرة؟

اندفعت الحشود الهائلة والجموع الصامتة تشيع الميت إلى مئذنة الأخير. اندفعت الزوجة معهم. لم يقو أحد على نهراها. لم يقل أحدهم: «لا يجوز أن تشيع امرأة جنازة». رافقتها «هالة» التي باتت لا تستمع إلا إلى وقع أقدام مشيعي الجنازة... لا توابين، لا نواحين، ولا أحد ينادي باسم الميت.

في الطريق إلى الجامع حدثتها الزوجة عن تلك الواقعة في ذلك اليوم الذي دخلتا فيه لخلوة المرحوم:

الإجهاد، تنهض، تدفع إحساسها نحو حركاتها المتناسقة وتدور كفرشة تهوى اللهب. تطوق يديها بحركات دائرية، ثم تفتحهما فتحتل الدائرة، وتشكل من جديد .. تنفتح الأيام وتتغلق. تواصل الأرض دورتها مستهضة الحسد المتوثب وهالة قابعة في منزلها خائفة من مكروه قد يحل بجسدها .

خمنت أنه من الضروري القيام ببعض التمارين الروحية الصعبة، فقد عادت إلى كتب علم النفس العميق «لاوسنسكي»، تمرنت من خلالها على تمارين اليوغا. أصبحت حاجتها إلى قوة خارقة أمراً ملحاً. فهناك عمل كبير ينتظرها. ذلك ما رده «لاوسنسكي»: «لا يمكن أن تقوم بعمل كبير ما دنا مستسلمين لكل شيء عادي ومربع»، فما كان منها إلا الرغبة في القيام بجهد ما عوض استسلامها لحاجة جسدها المتعب.

فتحت شبك الغرفة. لمحت بعض الأشجار المتعاقبة وقد انتشر عليها ماء المطر فأضحت أكثر نضاعة وخضرة. تناولت كأس الماء وطفقت تنظر إلى الشجرة بتركيز. خفت عندها في نفس الاتجاه. ابصرت بعض النفاثات المختلفة تتشكل صورة منقطعة. بدت كمسامير دقت على لوح خشبي. توقف خيط تفكيرها وهي تربط هذه النقاط. النقاط تحولت إلى دوائر صغيرة، عمقتها فطرات المطر العالقة على الأوراق. توجهت لماعة فانبسدت أسارير وجهها وقد راودها جمال المشهد. بدأ انتفض فيها تدريجياً، وانبعثت منه أصوات هامة. بدا لها أنها تتكلم لغة جديدة تستمد حروفها من تلك النقاط التي شدتها بقوة مغناطيسية. لم تع تقلص عضلاتها وتجمد الدم في عروقها وثبات وقفها. ولم تعد تنبه إلى ما يدور حولها. دق الباب دقات متتالية. ودخلت أختها، نادتها : - هالة... هالة، لكنها لم تعد تبالي بأي صوت بل صارت مشدودة إلى الشجرة. اقتربت منها ورببت على كفها محاولة بإيقاظها من حالة الدخول وإخراجها من دائرة الاستغراق .. فشهقت وسقطت الكأس .

طلبت من أختها أن تتركها بعفورها، واتجهت نحو

لقد رفعت الأوراق المتفحمة إلى المعدن مستعملة الورق البني بحرص شديد، ثم مررته إلى المخير، وغمرت الأوراق المتفحمة بمحلول «هيدرات الكلورال» بنسبة 25 بالمائة وغمرتها بنسبة من «الجليسرين»، تركتها جانباً في انتظار ما سيؤول إليه فحص البقعة الملطخة على البساط الجلدي، وإثر التحاليل عرفت أنها قطرة دم من نفس فصيلة دم زوجها وقد كان في الأوراق المتفحمة اعترافه بضجيره ورغبته في الرحيل .

الطبيب الشرعي لم يعبأ بهذه الأدلة : فشبه القتل تكمن في عدم إصابة الضحية في خلوته، فقد وقع تحريك الجثة كثيراً مما أدى إلى تشر الدم في الجزء العلوي من جسمه ، كما أن حجم كمية الدم الكبيرة التي تلوث الغرفة والاتجاه الذي سال منه غير شكله الطبيعي، وأن تجلطه يدل على أنه غير دم الضحية. لكن من الفاعل : ما زال البحث متواصلاً

«هالة» وحدها كانت تدرك بأن أستاذها مهدهد، ربما من طرف جماعة سلفية تمقت حرية التعبير الفني. كثيراً ما حذرهما من هؤلاء الذين يهائونهم، ودعاهما إلى الخط وهي تعد دراستها حول «تنقيس النفس في أدبه» شهادتها قد تغير مجرى التحقيق وتفتتح أبواب الحقيقة. وقد تشرع أبواب الجحيم على مصراعها.

لم تعد «هالة» عابئة بمواصلة البحث الأدبي بل صارت تنلمس بقايا روح قد تؤخذ منها. طوت الكتب الأدبية وطفقت تنال موجات الروح بين طبقات الحسد المتقد بالحركة. كتب الأدب ما عادت تقمها، فتحت كتابا علميا. تصفحت صورة الجسد... الذي تبرز منه الشرايين والأوردة، وتتفخخ فيه العضلات وترامى الأعضاء الداخلية كقطع معطبة، ولا حركة تدل على عودة الحياة إليها. إنها تشعر بالثنيان كلما تمثل لها الجسد على تلك الصورة. وتتقيا الفبح المنيب من داخلها كلما اكتست نفسها بالأزدراء وتصرخ : «ما هكذا تواجهنا صورة الجسد».

تحرك أطرافها. تدبر رأسها، يتمرد جسدها على

يشل حركتها واندفعت إلى ذهابها تخمينات مزعجة كادت تفقد توازنها .

اخترقت الحي الهادئ صرخة داوية، وتخطت «هالة» في بركة من الدماء، ولم تق إلا في المستشفى . ألفت نفسها في غرفة صغيرة، وقد لف وجهها وجسدها بضمادات، ورفعت رجلها اليمنى إلى الأعلى . حاولت هالة التحرك ولكنها لم تستطع . دخلت الممرضة في تلك اللحظة ونظرت إليها بمواساة، وحذرتها من محاولة النهوض بنبرات خالية من العطف . جالت بنظراتها في سقف الغرفة وقالت بصوت مرتعش :

- أريد رؤية أفراد عائلتي .

- حين تتحسنين سنسمح بزيارتهم .

في تلك اللحظة عادت إليها صورة جسدها وهويطن، و ينزف، ويفقد الوعي . . لم تكن تـتمنى وقتها أن يكون موكب عزائها صامتاً . فمأساة الفكر الحـر اكتسب أجداً تراجيدية لا تقل عن واقع مرثـي الجـيـش والـكـيـل به .

باب الغرفة تغلقه . ثبتت يدها على المفتاح لشعر أنها محاطة بأسوار آمنة وبياب مغلق . ضغطت على رقبتهما بكلتا يديها لتواصل تمريراتها . تمددت، أرخت عضلاتها وركزت انتباهها على حاسة الشم . تناهت إليها روائح الخشب القديم، وانبعثت في أرجاء الغرفة . حولت انتباهها نحو أذنفا فتناهى إليها صوت الريح أت من بعيد وحفيف أقدام قريب من نافذتها . الرجل اليمنى صارت ثقيلة أما اليسرى فقد توهجت بالحرارة . تكووت اليد اليمنى كأنها تمسك كرة حديدية ثقيلة تمدد إلى الأخرى في تلك اللحظة كانت تقاوم ارتحاء جسدها حين استمعت إلى نقرات المطر تطرق نفسها بالبحاح تظهر هواجسها وتؤكد لها أنها خارج ذاتها .

الطقس في الخارج يئن بحالات متقلبة وحفيف الأقدام يزداد اقتراباً . اندفعت زخات المطر صاخبة ترتطم بالجدران وتفتح غرفتها كأمواج البحر العنيف وانكشفت صورة الرجل الذي يقترب من نافذتها . يديه قفازات، وعلى وجهه قناع . تراءت السماء مظلمة . واليد المقنعة تمتد إلى الجيب وتخرج سكّين متاهة هالة تتوجس الأذى فقد جثم الخوف على أنفاسها .

المجاعة

سواء شعلان

يحدث كل شيء في زمن المجاعة

سيجني الكثير من المال من هذا التمثال الحزين؛ إذ إن الأغنياء يسعدون باقتناء فنون الحزن، ويكملون بها رفيع أناتهم ونادر ممتلكاتهم، ولا عجب في ذلك، فالفقر بالمجان، والفقراء هم من يبدعون الفنون، في حين إن الأغنياء هم من يستمتعون بها.

لكن الهجاء المفترسة جعلته يتراجع عن تمثاله الصبي المستهذي، وشغلته بالموت وبالموتى، فقد داهمت المجاعة المكان على غير غرة، فقد كان من المتوقع أن الأمور ستزاد سوءاً ما دام الوالي يضيق الخناق على المواطنين، ويرهقهم بالضرائب المفسنية، ويشاركهم حتى في سعادتهم وفي لحظات الجماع اللذيذة، في حين إن السلطان يمارس رياضاته المفضلة مثل ركوب جوارى الفتن، ومطاردة الشهب في المعجزات البعيدة.

أما الشباب من الرعية فقد كانوا نذوراً وقرابين لحروب يمز أن تُخصى لكثرتها تشتمل في بلاد عربية، ولأسباب لا تعني أنتمائهم، ولا تستغفر نخوتهم، وإن كانت أسباباً كافية لكي يحتكر التجار والمرابون السلع والأغذية، ويقصرونها على أصحاب الدراهم الذهبية، ويبقى الهواء الموجود المجاني الوحيد ملاذاً للبطون الفارغة.

استخدم لاستكمال تمثاله الصخري الشعر الأدمي والأظافر البشرية وبقايا الملابس المهترئة الباقي الوحيد بعد الموت من أولئك الذين سقطوا في قبضة الموت بعد هذه المجاعة الشرسة، التي طرقت بيوت الفقراء والمعلمين، وعائث تحطيماً في أجسادهم، وقعدت بهم دون الهرب أو الاستغاثة أو الثورة عليها، وأكلت من أجسادهم حتى يشمت، وظلوا جالعين، بأجساد ذات جلبة نهكاً وتغليباً على عظام وهنة بعد أن ذاب دهنتهم.

كان نحاتاً موهوباً في زمن الفسك والفقر، ولكنه الآن ليس أكثر من حفار قبور أو حائوتي قاتم يحترف تشيع الموتى، ويُقن إهالة التراب على الأجساد التي اقتاتها الجوع، ويستمر الباقي القليل مما لن يمانع الموتى بسليهم إياه في إكمال تمثاله الصخري، الذي قلده من الصخر منذ زمن، وأغنى ذهنه تفكيراً وتدبراً في أي الأشكال سينحت منه، فكّر في أن يهجه على شكل جواد السلطان، لكنه تراجع عن الفكرة، إذ إن السلطان يحب الخيل البرية لا الصخرية، وفي مرة أخرى فكر بأن ينحته على شكل حسنا ممشوقة القوام، لكن الحرمان الذي تحرك في داخله أوره غصة خفت أنامله، فمنعت من أن ينحته كما يحب، وآل قراره إلى أن ينحته على شكل طفل صغير يستجدي المارة بدموع صخرية خلابة، وخفن أنه

وبعلايسهم، وثبتها بين يدي التمثال الموت، فكان التمثال حقيقة مجسدة للموت الذي يصهر المستضعفين دون رحمة.

المجاعة والموت الرهيب وأثأت المنكودين لم تمنع المترفين من أن يستمتعوا بما توجد به قرائح الملهمين الجياع، وأيدي العنّائين الفقراء، ديوان الثقافة أقام معرضاً تسجيلياً للمجاعة، شارك به الفنانون الجائعون من كلّ البلاد، وفي قلبه انتصب تمثال المجاعة الموت الذي حصد الكثير من الجوائز والصور والمقابلات التلفزيونية والصحية.

اقتربت تلك الإعلامية الثرية المترفة من النحات، وسألته بفضول ضاربة صفحاً عن حذائه المهرئ الذي تفلّت منه أصابع قمّة متسخة، وقالت له: «أأنت من صنعت هذا التمثال؟» ابتمس النحات ابتسامة كسيرة هاترة، وقال لها بلا أدنى اهتمام: «بل أنتم!!!»

المجاعة كانت أقوى من أن تهزمها المدّخرات القليلة والمؤن القديمة والأعمال ذات الأجور المتدنية، والحدود الصحراوية التي تحتق البلاد أشرس من أن يقطعها الجياع فارين لأنّذين بالعدم مما هم فيه، لذا فقد استكاد الجميع أمام الجوع، وتراجعوا أمام الحرّاب ذات الأنصال اللامعة إثر تتبعهم لروائع موائد الأغنياء والمترفين، فأحكم الجوع قبضته المهرقة على الجياع، ومحقهم دون رحمة أو نظرة عطف.

المشهد الرهيب هو من احتلّ قريحة النحات، وأملى على طرقات إزميله الصغير أن ينحّث تمثالاً كبيراً على شكل مشهد موت عجيب، إذ إنّ الموت عملاق أسود يلوّك أجساداً غضة، وتتزّى من بين قبضتيه أشلاء وأعضاء شبه مهروسة، وتحت قدميه تجثو غربان سمينة تلتهم بشهوة ما يسقط من بين يديه، ولكي يكون التمثال أكثر صدقاً واستحضاراً لهيئة الموت البنيضة فقد استعان النحات الملهم بشعر بعض الموتى، وبأظافرهم

ARCHIVE

قصائد

محمد علي اليوسفي

يسكت الشيوخ

ويبدأ خالي

كان يا ما كان...

الحرف السبع

منفلا من حروفه السبع التي لا تنتهي

بنلألا صبت أبي حبيبات على جبينه

تنتظري بين الغضون

أواكب ثمار الحرفة بين يديه، ووجهه مرآتي

أكر على أسنانه، وأقلع مسامرا

فتنزل على صدغينا قطرات

المقاتل الحشاش

سرتا في مواكب الشهداء حتى تسح لدفعات

طازجة من الدم أكثرنا من الجدل حتى

يصير سلاما

وكان يا ما كان، كان لي صديق؛ مقاتل حشاش

ظل آخر من يعلم أنه مات...

ما تأخذه بين يديك يدوم

ما تأخذه بين يديك يدوم: وستان إذا درت بمحورة

دون الشرة أو أنشبت به أظفارك خلف الظهر

نزولا، تكشط أضلعه، أو حمت منته كبي تنصل

بين يديك، فما تأخذه بين يديك يدوم: سسجة

ذهب، فلاح، سنبلقة... كفن تحضرة لنحيف لحرف

فترجف أنت ويحضر حشون يرجف بين يديك

فما تأخذه بين يديك يدوم: سؤال، سلطرا، انور

عصا... أو حتى بعض خواء لا تمنك ثقله ونوشه

بين يديك، فما دمت تضمر يديك عليك، على وهم

وجود فيك، تدوم...

عاقصة في دكان الإسكافي

جزرة ماء بارد قرب الباب

أحذية صيفية على الزفوف

وكتب خفية في مقصورة الدكان

الشيوخ يصطنون بين الله والظلال

بعد قليل يدفع بقالب في الحذاء الأخير

تخرج عاقصة من مقصورة الدكان

عولمة

سحاري يرخي اذنيه، يلهث نحني. دهرته تواردة في
الشمس. أنثاء في حقلين،
وفي طرف عصاي، إباء مائه البومي ... ومخللة
الشعير.

المتوسط

هو ذا الوسط الشيء.

بحرنا العجوز،

لم يعد يتوسط إلا الجغرافيا

ما زالت قرارة الموجة تستقبل العبيد

لكنهم اليوم يتطوعون في قوارب الموت

صارخين،

أين النحاس؟

القراصنة ينزلون،

لكن ...

في اتجاه واحد ...

سيولة

لو أن تلك السنونة اقتربت أو لم تقرب أكثر،
لو أن تلك الأغنية لم تتلاش أو بكرت في
الفلاشي،

لو أنني لم أكن هنا، كثيرا، أو كنت هناك أكثر،

لو أن روحي كانت أقرب مني قليلا، أو كانت أبعد،

لو أنني كنت، أو لم أكن، لكن من دون أن
أشعر،

لو أن هذه الكلمات لحظة لا أسرها فلم تكتب.

وطني تحت جناحي

في حجرة الحبيب حشرح صوت جذبي وتلا صوت
جذبي. ظل أبي غائبا يشجر الجبال أقول في
كل خريف، لينتني متعدد الأوطان مثلها، عش
استنوتها وع في سنيقة دارنا. أشعر بالبرد ولا أراه
لينتني مثلها، رضى تحت حياحي.

حصاد النمل

بدأت أسراب السنونو تتجمع، بدأت اللقائات تتوتر.
قلوبنا تخفق... وتبقى.

أخيرا، هاجرت الأسراب كلها، أما نحن فعدنا إلى
بيوتنا... مع النمل.

سامراء

في سامراء أحفاد ينالون جذع الجدة تسلفوا الملوية
الحجازية، صاعدين إلى سماء أخرى، شاهدوا بركة
المثوكة، اصار البحترى فرما على أبواب الممالك
ربما لم يسمح له الخليفة إلا برفقة الماء، قتال عن

لاجئ

"أبو حرب" مات، و"أبو طاعة" بعث. أما
"الكركدن" فقد سقط واقفا. شمت الحفانوف
بعميون نصف مغمضة، "رام الله" تحت مستوى
بحرين، أحدهما السماء. أما "غزة" فقد أودت بها
السيول. أنا قشرت التجربة كلها، فظل سؤال
يؤرقني، مازال في العمق من ذاتي، في صمني
الأخر، لاجئ أخير.

البركة إنها بحر بعد البحر...-

كانت حجرات الحرير تتنفس كتابات العشاق
الجلد.

الأحفاد نزلوا أكثر، عبر ردهات وسلالم وقوش،
قنوات الماء متدفقة تحت القصر، الآبار الأربع أعمدة
مائية في كل زاوية، كأنها لترفع القصر، مزيدة بياها
نحو جفاف الحاضر.

الأحفاد زادوا في الانحناء، سعوا صلصلة أسلحة

وعساكر يصعدون من دون سلالر، يأتون من
طابق التاريخ المشوي إلى فتحات الآبار، جنود
عتاة في منتهى الغرابة، يتسلقون الجدران الداخلية
بمنايرة النمل، ينزلون، فيعيدون الكرة...

الأحفاد غادروا القصر محاذرين السقوط في بؤرة
الأسود، كان الحراس آنذاك مشغولين بالمتوكل،
وكان المتوكل مشغولا برفع المظالم في جناح
النساء.



الوجه والخطاف (*)

منصف الهنائي

ولع

إني أستعجل ملامك الغيبي

من خلف للال مدينتك

وأنا أتصّح وجهك

أتنفس قلاك

أتنفس أمانك

وحين تهددني كمالك

تأخذني عينك

عبر أهازيج الأقراخ

ها أنت

تألمني بي

ملسيا

تعاقرين دمي

(*) مجموعة تصدر لصاحبها قريبا

وأنا أضطلي

من دهب أثورتك

قري ؟

من غيرك

بمسح

أخراب زحيجي ؟ !!

لما تنزع الشمس

يمتقع وجهك

في عيني

فأصاح طيفك

وأنا أعلم أنني

أمتلك عينيك

أترق قبل الأوان

من قرط قرحي

في غملة مبي
فمشك الإغماء
وسقطت

بين أيدي
الأضغاث
كأنوا قد أنشعوك
عطرًا
وسقوك

ماء
أه
لو كنت حصرًا
لمسحت حبيبك
سنديلي
ولقد كنت هذه المنديل
حتى رمي هذا

هذا... ما قالت لي
إحداهن
لما كانت نبشُرُ
الدُّكْرَى
تَبَشَّرَها في الحليذ
وهي تستعذب الحديث
عن زمن
كنا نحلم فيه

أنسأطُ منك عليّ
أفتح قلبي نافورة
من أجل بساطين مدينتك
من أجل زقاق عينيكَ
يا امرأة تسأطت عليّ
كيف استوطنت
مدائن أحزاني
وأنا الرجل المكننُ
أنتائر فوق شفتيك

ورقات حريف
وأصلي أن غطّرني السماء
وجعلك

هَذَا
هَذَا
هَذَا

تونس، أبريل 1997

إغماء

ذات مساء
لما كنت قمرين
وسط عاصمتي التّشوي
كانت قد وقعت
عيناك عليّ

بِالْقَانِذِيلِ الْحُضْرَاءِ

وَالْعَنَاذِيلِ

وَأُورَاقِ الْوَرْدِ

نَدَسُهَا

دَاخِلَ النِّصَصِ الشَّرْقِيَّةِ

دَاخِلَ حِكَايَاتِ

أَلْبِ لَيْلَةٍ وَلَيْلَةٍ

إِلَى

لَوْ كُنَّا نَعْرِفُ كَانَتِهَا،

لَقَطَعْنَا سَبَابَتَهُ

تونس، أفريل 2008

نَنْظُلُوهَا النِّصْفَ

يَخْزِمُ نَضْفَهَا

حَرَمًا

تَبْرَزُ مِنْهُ

فِطْعُ الْمُسْتَفْتِيرِ

وَرُسُومِ الْبَيَّانِ

كَانَتْ تَأْنِي كُلَّ صَبَاحٍ

مِثْلَ الْمَوَاسِمِ

خَصِيَّةً وَشَهِيَّةً

تَحْمِلُ فِي إِحْدَى عَيْنَيْهَا

حُلْمًا

وَفِي عَيْنِهَا الْآخَرَى

حُزْنَ

وَفِي حَبِيبِهَا

صُورَةً

لِلْأَرْضِ الْمَغْطَاةِ

هَكَذَا كَانَتْ

تَدْخُلُ

كُلَّ صَبَاحٍ

مُطَبِّقَةً الشَّفَتَيْنِ

حَتَّى لَا يَسِيلَ

أَحْمَرُ الشَّفَاةِ

ذات صباح

المرأة البديئة

تدخل المفتي

كل صباح

بيدها فنجان

كانت عميدة

وساكنة

لكن واسعة

كانت عينها

كعين التاريخ

تونس، ماي 2008

ترنيمة إلى محمود درويش

سامية عطار بوعتور

«سرينا ماء دجلة غير ماء...»

أبو العلاء المعري

و "نوس" أرض الإبا والسحاء
نوسن جلمنا. ونسلي الأخوة حق الإخاء...
لحلمن تمارج فيه الندى بالذماء
فللروح فيه شبة عطر وللوجه دقة ماء.
حرني بشاره نصر... ويذر البقاء...
وكرم من مناف تقلت فيها وكرم من زنار...
وحارطة قد رسمت شذاها بروح الحوار وروح
التوازن
وبين ضلوعك يهنو خفوقا عبر البلاد
تروح حنيننا إلى خبز أتر وفهوة أمر
ونبض المجوان...
فهل لذت بالصمت... بعد الصهيل ؟
وذود الأبناء... وطول الرحيل ؟؟

"حمام غريب" هوى في الافاصي العبيدة
وصمت نقشى ونز الشيد لهول أمسية
وقد كان هز سماء "الجليل" غشا حليمة
ووشى القصيد لأجل فتاة ماء التليدة
لأجل "فلسطين" وأجل الكرامة والانعقاد
بزلزل شلوا كيان العدو وقلب الرفاق
ويرسل لجنا كما الشمس وهما ودقا
وكانهر يمضي يبتئ النشيد لهيما وصدقا
ألا بنا رفقا... ألا بنا رفقا...
وخيط حرير يحيك سدا لروح مشرد...
وخيمة عطر "سرقند" فيها كنهر تجعد
و "بيروت" باقوتة البحر زهر الخطامر
سطوح نخط عليها النجوم وترسو الخيامر

بها قد هزمت المنية مهما استبدت بلحن الثبات...
بكل القنون ورسم البنان لزاما سبقي
بشعرية أخصبتها الحداثة... حتما ستبقى
لصف الزموز... ودرب الحلول...
وها أنت تحيا ... وها أنت تحيا

حضورك يهفو هنا في العقول برغم الغياب
وفي كل قلب زرعت به شمس الأمان وعطر
اللباب ...

أ "درويش" فر واسترح... فستروى أساطير
عنك ستروى

كأيقونة متضيء الزمان وتهفو لحرفك نجوى...

الشعك قد كتبت الحياة بماء الذهب

فهل سيعود الحمام لأرض السلام ويغفو
القصي ؟

فأصدافك المنتقاة يتامى تولول
لصمتك مذهل !... لصمتك مذهل !...
وأضحى زمام القريض يدري معطل
فكمر "من هلال بأرضي ترجل"
وكمر من جواد تبقى ؟

ألا بنا رفا ... ألا بنا رفا...

فهل قد رحلت ؟

وهل تركت الحصان وحيدا ؟؟

أحقا رحلت ؟

ألريهزم الموت سحر الفنون، جميل الفنون؟

ألريهزم الفن عصف الرياح وخرس المنون؟...

وأرسلت لحننا... ألا نتذكر... ألا نتذكر

"جدارية" نبعت من صراع الحياة للهزيميات

مكتبة الحياة الثقافية

تقديم: عبد الرحمن مجيد الربيعي

لأنها كالواقع عند العتبة قبل أن يسمح لنفسه بأن يقتحم العتبة. وجعلنا من هذه المدخل محاولات توفقاً إلى فهم الثقافة وما يحف بها من المعاني).

وعدد المدخل ستة أوردنا أسماءها آنفاً. إذ (المدخل اللغوي) في معالجة كلمة الثقافة وقلّنا النظر في اللسان العربي وكذلك في النّسب الأعجمي وبحسب ما في القاموس اللغوي (كذلك في المعاجم المختصة).

هذا عن المدخل الأول أما المدخل الثاني الفلسفي (وهو الذي حدد مفهوم الثقافة بناء على المقابلة مع الطبيعة ومؤدى هذا المدخل أنّ الثقافة هي كلّ ما ينضاف إلى الطبيعة) والثالث (المدخل الفني والجمالي وهو الذي توهم أنّ الثقافة محصورة في النخبة وأنّ الفنون السبعة هي المادة الخام للثقافة الصنوفة).

أما المدخل الاجتماعي (الرابع) فيقول فيه : (وقد أضاف علم الاجتماع وعلم المعرفة إلى مفهوم الثقافة إضافات جمة يجعل أن نفق عندها).

والمدخل الخامس الأنثروبولوجي وهو علم الأناسة المتفرّع للدراسات حول الإنسان وإن قيل قديماً الإنسان معرفي بالطبع، فإنه حقيق أن يقال اليوم : الإنسان ذو ثقافة بالطبع، وهذا يعني استرجاع المراحل الكبرى التي مرّ بها الكائن البشري).

والمدخل السادس الرقمي ويتساءل فيه : (هل يجوز

«مداخل إلى الثقافة»

للدكتور كمال عمران

في مشروع سلسلة «كتاب الحرية» الذي تصدره جريدة الحرية شهرياً صدر كتاب بعنوان «مداخل إلى الثقافة» للناقد والباحث د. كمال عمران

يقع الكتاب في مقدمة وخاتمة (سبعة فصول) وفي كالتالي : المدخل اللغوي : هل تنبأ اللغة عن الأيلاخ؟ / المدخل الفلسفي / اثباته من المنظور الفني/ المدخل الاجتماعي/ المدخل الأسرولوجي/ مدخل إلى الثقافة الرقيمية.

يرى المؤلف بأنّ (الطريق إلى مفهوم الثقافة ليست يسيرة) ولأنها من أعرس المشاريع في الدراسة والبحث إذ هي مقاربة ضرورية ومسألة كأداء. وقد تكفي بإشارة صادرة عن منظمة اليونسكو وقد أحوالت إلى ما يزيد عن ثلاثمائة تعريف للثقافة) ومع هذا فالمؤلف يرى (أنّ عسر التناول وصعوبة المعالجة لا يصدان عن المحاولة في ظرف أضحت فيه الثقافة كالنواة في الحياة المعاصرة جراء اتساع المجال الذي تحتله).

ويقول : (ليست الغاية أن ننظر لمفهوم الثقافة إنّما الغاية أن تلج كون الثقافة. بمقاربات لم تر أنّها - عندنا - قد بلغت الضح لتدعي الحوس من خلال المفهوم جوساً علمياً متفتّحاً، فأثرنا أن نسميها مداخل

أن نخفي عن الكون المعلوماتي والثقافة في مجتمع المعلومات وفي مجتمع المعرفة مكانة حرية بالدرس والتقليب ؟).

في الخاتمة يتوصل المؤلف إلى القول : (أنا في تونس وقد جعلنا الثقافة محورا جوهريا نسعى به إلى بناء الشخصية التونسية المنفتحة على محيطها الزماني والمكاني، نبنى قاعدة الهوية والخصوصية على أسس متينة لها صلة بالزاد الثقافي الموروث والمبدع من التونسيين اليوم).

نشير إلى أن للدكتور كمال عمران عدة إصدارات منها : الإنسان ومصيره في الفكر الإسلامي الحديث/ التجديد والتجريب في الثقافة الإسلامية/ شغف النص: في تحليل النص الحضاري.

يقع الكتاب في 118 صفحة من القطع المتوسط - سنة النشر 2008.

«بياض»

لأحمد قرآن الزهراني (السعودية)

جديد الشاعر السعودي أحمد قرآن الزهراني ديوان بعنوان «بياض».

يتصدر الديوان مقطع شعري يقول :

(أنا بحر

أكثر ما يسعد به بوح عاشق

وأشد ما يؤلمه بوح حزين).

أما الاستهلاكات فهي من أفلاطون والتوحيدى ومريد البرغوثى والمتنبى.

ونذكر بأن للشاعر قبل هذا الديوان ديوان صدر عام 1998 وعنوانه (دماء الثلج) كما أصدر كتاباً ثانياً عام 2000 بعنوان «امرأة من حلم» وهو أحد الفاعلين في نادي جلة الأدبي ويرأس حالياً تحرير مجلة «عبر» الشعرية التي تصدر فصليا عن نادي جلة الأدبي.

يضم الديوان 18 قصيدة تحمل سمات وملامح القصيدة العربية الجديدة التي يقدمها شعراء شباب سواء كانوا من خليج الأرض العربية أو مغربها ومشرقها.

أما أغراض القصيدة عنده فهي موزعة على ما هو ذاتي، وجدائي أو ما هو عربي وإنساني.

أفراحنا وآملينا وأحلامنا لا تغيب عن عالم قصائده

من قصيدة «الطريق» نقرأ :

(هذا الطريق غمامة

والموت تحلوه السحابة

هذا الطريق المظلم الآتي على كف الضباب

يُقلّ بارود الطفلة

هذه الأضواء توغل في تواشيع السواد

يتر من أحداقها شرر

وهو لا يعلو بلون الماء الملوّث بالعروبة

يقتل الكثر القديمة

في الفرات

يحتمي اللفظ النقي

على صدور نباتنا الشكى)

نرى الشاعر في قصيدته هذه التي أوردنا مقطعاً منها وقد جعلها مفتاح ديوانه مسكوناً بعذابات الحاضر، لكنه غير واضح لها، يندد بها يحاول أن يرسم «الطريق» الذي يوصل إلى الضوء.

لكن فجاعة الشاعر بحاضر أمته تتواصل في قصيدته «حداد» ومنها :

(قفوا

ههنا نقرأ الفاتحة

قفوا

فالدبيح العروبة

أمي

اليتيم

أنا..

أنت..

لكن الشاعر في قصيدة «مشكاة» يرقّ أكثر. وينضح
منه الهدوء الأسر، إذ يقول فيها :

(وجهك والحمى ويقايا أوراق التوت

وصمتي وجموحي

آيات في سفر التكوين

بجناح الغربة والمنفى ومسافات التوطن

ووجهك سرّ غيبي

بمناوح في بحر من ورق

يستحضر تفاصيل الجسد الأشهى

يللم شعث سنين حلى

تنهادى فوق فصول من قيس

تغل رفق الآتين حفاة

من فورة شكّ ويقين).

ومن القصائد التي نوردها دليلاً على عالم الزهراني
الشعري قصيدة «صوت» وهذا مقطعها الأول :

(صوت ما

أتوسّل فيه كتاباتي

يتماهى في لون الحجر القاني

والورق المصقول

وبعض قصاصات

من وجه مرسوم

يتراءى لي

أني أسكنه

أو أتصنّع فيه الحلم الآتي).

جاء الديوان في 94 صفحة من القطع المتوسط
منشورات المركز الثقافي/ المغرب.

«في سيرة جريب وشعره»

للدكتور أحمد الخصوصي

تقديم د. محمد اليعلاوي

صدر عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس
سنة 2007 للباحث الجامعي د. أحمد الخصوصي
كتاب بعنوان «في سيرة جريب وشعره».

وقد تولي مهمة تقديمه الدكتور محمد اليعلاوي
بمقدمة وافية أثنى في بدايتها على تقديم المؤلف (للسيرة
- أي ترجمة الشاعر وأخبار حياته - على محتوى الديوان
وخصائص معانيه وأسلوبه).

وكأى الدكتور اليعلاوي أنّ (الرسائل الجامعية
والبحوث والأطروحات التي يقتصر عنوانها على هذه
العبارات الثلاث : فلان الفلاني : الرجل والأثار كثيرة
جداً وقديمة جداً) مذكراً بعباس محمود العقاد ودراسته
عن ابن الرومي المعنونة (حياته وشعره) ومعتبراً (ذلك
الترتيب منه فتحاً جديداً فلان غرضه كان البحث عن
مكونات شخصية الشاعر المتقلبة المتفككة، كان كتابه
بحق أول دراسة نفسية مزاجية في النقد الأدبي).

ويري د. اليعلاوي أنّ (التعريف بجريب وعصره
وخصومه وخصائص شعره هو من حسنات أحمد
الخصوصي يسد ثلماً ويستدرك حيقاً وينصف مظلوماً
فشكراً له على هذه الدراسة الثرية).

ويضيف : (نقول : دراسة ثرية : لأنّ المعلومات
الإضافية الملحقة في أسفل كلّ صفحة غلبت المتن
بكثرته وطولها. وكأنّ المؤلف لم يبتّه إلى أنّ الهوامش
إذا تكاثرت أثقلت كاهل القارئ وشرّدت بصره فيتذبذب

كانوا من طبقة كالأخطى والفردق والراعي أم من غيرها. واشتهر بيلمه الفطري إلى المجادلة ونزوعه الطبيعي إلى الخصام باعتباره «جرو هزاش» على حد ما وصفه به بعضهم وبصفته ممن يبدؤونه بالعوان فلا يخفو ولا يتزع عن بدءاً إلا وقد استوفى القصاص وشفى النفس).

جاء الكتاب في 364 صفحة من القطع الكبير وهو بقدر ما يهم الباحثين ويشكل مصدرًا مهمًا لهم فإن القارئ يجد في قراءته كثيرًا من الفائدة والتعرف على واحد من كبار شعراء العربية الخالدين.

«كنت شجرة وتكلمت»

أوكتافيو باث

ترجمة : محمد علي اليوسفي

أصدر الأدب التونسي المتعدد الاهتمامات محمد علي اليوسفي مجموعة من الترجمات الجديدة. صدرت في دمشق وعمان كتاب جورج باتاي «نظرية الدين» - صدر في عمان، ومنها مجموعة شعرية لشاعر المكسيك الحائز على جائزة نوبل للأدب أوكتافيو باث تحت عنوان «كنت شجرة وتكلمت بستان حروف» أو «القصائد الشرقية» الذي ستولى التعريف به في هذا العرض.

ونحب هنا أن نتوقف عند مسألة هامة أوردتها المترجم في تقديمه لمجموعة باث هذه وتتعلق بأول ترجمة له للعربية قام بها اليوسفي ولم يكن هذا الشاعر الفذ قد نال نوبل أو نال حظه من الترجمة عدا قصائد متفرقة، ولكن بين دفتي كتاب ولديوان كامل هو جهد ريادي يسجل لليوسفي. ويذكر في التقديم أنه ترجم الديوان لنفسه، ولكنه فكر في نشره بعد أن قرأه على أصدقائه في بيروت فتنحسروا له، ولكن آتيا من دور النشر المعروفة لم تنحسروا له، وكادت المخطوطة

بين كلام المؤلف أي احتجاجه ونسق تفكيره وبين الهوامش. وهي لا تعزو الإحالة إلى مرجع أو تخريج آية أو بيتاً أو تعليقاً هو بالمتم أجدر).

وهي ملاحظة مهمة من باحث قدير مثل د. اليعلاوي الذي لم ينس القول عن المؤلف : (ويكفينا رضى عنه وإرتياحا لكتابه هذا إنه - جزاه الله خيراً - يكتب بلغة غنية فصيحة دون تفصح مازلنا قادرين على فهمها. وفي أسلوب لانزال نتذوقه ونهش له).

يقع الكتاب في أربعة أبواب يتوزع كل باب فيها على فصلين، ثم الخاتمة.

يسبقها - أي الأبواب الأربعة - فصل تمهيدي تحت عنوان (في سيرة جبرير وآثاره). أما الأبواب فهي : 1 - (النسب عند جبرير في ميثاه ومعناه) وفصله هما : نموذج قصيدة «بان الخليط» و «نموذج قصيدة «هاج الهوى». 2 - (اتجاهات المدح عند جبرير) وفصله هما : جبرير المادح المتكسب، وجبرير المادح المعجب بمدح. 3 - (التهجاء عند جبرير : دلالاته وأبعاده) وفصله هما : «معاني الحق في قصائد جبرير الهجائية» و «أثر تهجاء جبرير في الهجائيين من خلال التناقض».

وجاء الباب الرابع تحت عنوان «جبرير بين المحافظة والتجاوز» والفصلان اللذان وردا فيه هما : (الاتباع والإبداع في مرثي جبرير) و «أثر القرآن في شعر جبرير». ضم الكتاب عددًا من الفهارس التي توثق علمية هذا البحث مثل : فهرس الآيات/ فهرس الأعلام/ فهرس القبائل والطوائف/ فهرس البلدان والأماكن.

كما أورد الباحث في خاتمة كتابه قوله : (ذلك جبرير وهو الميل بطبعه إلى المجادلة والتزاع والمخاصمة، وتلك كليب وهي عشيرته المضعوفة التي لا تباعة لها ولا ذكر يفتحان له آفاق المفاخرة) كما يقول الباحث : (وقد امتاز جبرير في التناقض بأن نصيبه من هذا الغرض يفوق نصيب خصمه الرئيسيين بل يفوق نصيب خصومه أجمعين سواء

وليس هذا مجاله، كما أنّ المترجم بتقديمه المركز قد أتى على هذا.

من القصائد، نورد قصيدة (الأخر):

(ابتدع لنفسه وجهًا

وخلفه

عاش، مات ثم بُعث

مرات

لوجهه

الآن تجاعيد ذلك الوجه

أما تجاعيده فليس لها وجه).

وهذه قصيدة أخرى بعنوان «بقلعة في الهواء الطلق»

وهي من قصائده القصار أيضا :

(شفاه الريح وأيديها

قلب الماء

شجرة البوكايتوس

السحب التي تخيم

الحياة التي تولد كل يوم

الموت الذي يولد كل حياة

أفرك جفني :

السماء تمشي على الأرض).

هذا ديوان يقرأ بالتناوب وباطمئنان للترجمة.

نشير هنا إلى أنّ للمترجم عدّة إصدارات مؤلفة
ففي الشعر له : حافة الأرض (1988)، امرأة سادسة
للحواس (1998)، ليل الأجداد (1998). وفي الرواية
له : توقيت البنكا (1992)، شمس القراميد (1997)،
ملكة الأخضر (2001)، بيروت ونهر الخيانات
(2002)، دانتيل (2005)، عتبات الجنة (2007).

جاء الديوان المترجم لأوكنافيو باث في 120 صفحة

أن تضع منه. ويقول : (وفي الأثناء قدمت القصيدة
الأهمّ وهي قصيدة ديوان بعنوان «حجر الشمس» إلى
مجلة «الكرمل» وكانت السبب في تعرفني على محمود
درويش شخصيًا ولأول مرّة، وليس شعريًا فقط).

وأكتافيو باث المولود في مكسيكو عام 1914 كان
حلمه الأوّل (هندي النبايع، إلّا أنّ الثقافة الكولونيالية
أتت عليه متجاوزة الثقافة الهندية والمكسيكية-
الأسبانية دافعة بالرؤيا الهندية للكون التي كان يسعى
إليها باث، إلى الخلف).

أما عن المختارات فيقول المترجم : (أردناها مقتصرة
على مجموعة من القصائد «الشرقية»، إذا صحت مثل
هذه التسمية ضمن الرؤيا الكونية التي يميّز بها شعر
باث. إنّها القصائد التي كتبها إثر إقامته في الهند واليابان
منذ الخمسينات حيث عثر سفيرًا لبلاده في نيودلهي.
غير أنّه قدّم استقالته من منصبه سنة 1968 احتجاجا على
المجازر التي ارتكبتها حكومة بلاده ضدّ الطلاب).

أما عن شعر باث فيقول اليوسفي : (إنّ شعره هو
شعر ثقافي يسبك باللحظة وبالمحسوس، لكنه يشغل
دائمًا بفكرة يسوقها. ويتمكّن من كتابة قصائد ناجحة
بأسط الأفكار. ذلك أنّ الفكرة عنده تظلّ متدعّمة في
القصيدة ولا يمكن تمييزها إلّا عبر الإدراك الشعري.
ففي الشعر تنسجم الفكرة والصورة، أو كما يقول باث:
في الشعر نسمع الصور).

ويذكر المترجم أنّه (في ترجمة هذه القصائد ابتعدنا
عن «التعريب» قدر الإمكان لصالح «الترجمة»).

نشير وفي باب ارجاع الحق لأصحابه أن اليوسفي
أيضا أول من ترجم عملا روائيا لغابرييل غارسيا ماركيز
وقبل نيله جائزة نوبل.

ولكن كلاً من ديوان باث ورواية ماركيز قد نفذت
نسخهما وأعيد طبعهم بعد أن (توبل) مؤلفاهما.

ولا نريد في هذا العرض تقديم المراحل التي مرّ بها
شعر أوكنافيو باث فهي معروفة لدى المهتمين بشعره

من القطع المتوسط. منشورات أزمنة للنشر والتوزيع
(الأردن) 2008.

ديوانان مغربيان جديدان

«مدين للصدقة»

لجمال الموساوي

هذا الديوان هو الثاني للشاعر المغربي الشاب جمال الموساوي وعنوانه «مدين للصدقة»، أما ديوانه الأول «كتاب الظل» فقد صدر من منشورات وزارة الثقافة والاتصال المغربية عام 2001.

والموساوي أحد الأسماء التي عنت بقصيدة الشر تحديدًا، وعمل مع مجموعة من مجاليه على تطويرها وإضافة اجتهاداتهم الخاصة وبصماتهم المميزة، والأسماء كثيرة في هذا المجال ضمن مدونة شعرية مغربية تزاد ثراء واكتنازًا، ربما نذكر هنا محمود عبد الغني ومحمد بشكار وأسماء أخرى.

ليس في الديوان مقامة، بل الإهداء هو الذي يتصدره ويهديه (إلى أمي) بكل هذا الاختصار، دون شرح وإضافات إذ يكفي القول أمي ليعوض عن أي اسهاب.

أما عدد القصائد فهي تسع وعشرون قصيدة، معظمها قصائد قصيرة ويعناوين موحية دالة مثل : ذاكرة الشاعر الأنيق، زهرة الياض، فرح لا يصل، شجرة القلب، في جناح الغيمة تخفي الشمس برودتها، وجه آخر للسماء، أنساب متخبة... إلخ.

لنأخذ قصيدة «قريبًا... على أجنته الزوال» مثالًا والتي يتصدرها قول لأندريه مالرو (ماذا بهم دوام العدم إذا كانت مثابرة أفضل الناس لا تنال إلا أقرب الأشياء إلى الزوال).

في هذه القصيدة يتشغل الشاعر بمقاطع يمنح كل مقطع منها رقمًا، وبمجموعها تشكل كون قصيدته،

وهذه نماذج من مقاطعها :

(في الفجوة إياها

يتدحرج ليل

مثقل بالخواطر)

أو :

(ليس ثمة ما أتق

في شكله).

أو :

(إفسح للحلم،

إفسح قليلًا

أيها النهار).

أما قصيدة «ذاكرة الشاعر الأنيق» فيهديها إلى محمود درويش - هذا طبعًا قبل رحيله - فهو الشاعر الأنيق الذي عنا.

ومن هذه القصيدة :

(شكر

لغيمة في وضوح الذاكرة

تعدّ نفسها للطريق

المرأة مظفأة

لا تقول له شيئًا

عن وجه يرقى في الظلمات

عن سفر العمر في الجسد المتعب

عن خسارات جسورة ما فتت

تنشب أوجاعها في دمه)..

يقع الديوان في 94 صفحة من القطع المتوسط -

نشر خاص. وطبع في مطبعة أنف-برانت في فاس.
سنة النشر 2007.

بمناوين قصائدها، فالعنوان قد يلخص المعنى غالباً أو يدل عليه.

من قصيدة «عزلة» تقول :

(عزلاء

ألحس مطراً

أرتطم برؤاي

أستشق رائحة البعث

من جثة رافقتني حتى انهماري

على إيقاعات العشق الخلاق

أنذوق اخضراري

أداعب قمراً

سقط خلسة

إلى سريري

ثم أغمض حواسي

وأغفو بين ذراعيه).

نهاية الديوان في 172 صفحة من القطع المتوسط
- منشورات دار ملامح للنشر - القاهرة - سنة النشر
2007.

«بين ذراعي قمر»

لقاطمة الزهراء بنيس

بعد ديوانها البكر «لوعة الهروب» الصادر عام 2004

صدر للشاعرة المغربية فاطمة الزهراء بنيس ديوانها الثاني «بين ذراعي قمر».

وتنشط الشاعرة في عدة مجالات، كالتدوات والقراءات الشعرية وعلى مواقع الأنترنت أيضاً.

تهذي ديوانها : (إلى حلم نذرتة دمعي فرواني شهذاً). وأعتقد أن الصحيح (نذرت له)، وهذا أمر عابر. أما المداخل فمقطع من قصيدة لبودليير جاء فيه: (من لي بشجاعتك يا سيزيف لأرفع هذا الحمل الثقيل).

نستطيع وصف الشاعرة بأنها شاعرة متدفقة، تفيض نصوصها بوجدانية عالية مغمسة بالحلم والتطلع، كما أن لغتها سهلة وغنائية بعيدة عن ثرية وجفاف كثير من الشعر الذي ينشر هذه الأيام.

يضم الديوان سبعة وعشرين قصيدة من عناوينها امرأة من خيال، هذيان، ملذات الجحيم، صهوة الحلم، قلب بلا قدح، عزلة، فردوس الروح، سيدة الرغبات. وقد أوردنا هذه العناوين للتدليل على عناية الشاعرة